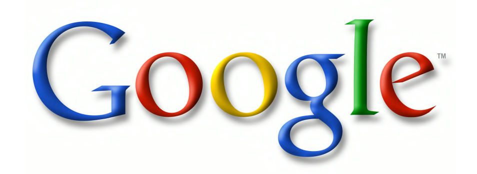




Salo Baron





Die biblisch-talmudische Glaubenslehre

nebst einer dazu gehörigen Beilage über Staat und Kirche.

Historisch dargestellt

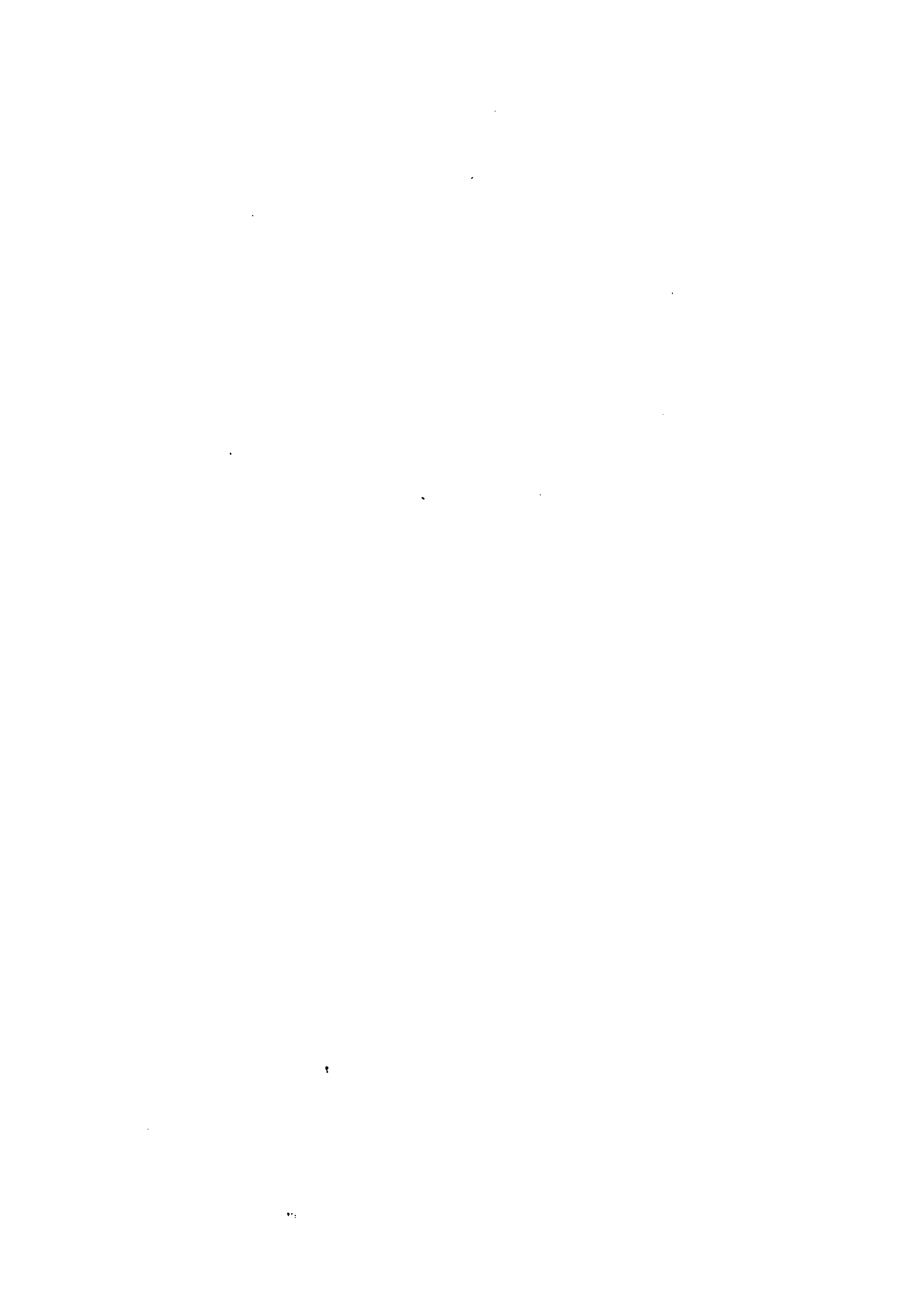
von

Dr. M. Duschak

Rabbiner, Gymnasial-Religionslehrer, Mitglied des k. k. Bezirks-Schulrathes in Gaya.

Breslau, 1885.

Wilh. Jacobsohn & Co.



Dem unermüdlichen Förderer

alles Guten, alles geistigen Lebens und Strebens,

Herrn Herrn

Albert Kohn

in Paris

aus Achtung und Verehrung gewidmet

vom Verfasser.



Einleitung und Vorrede.

Um klar und treffend über den Glauben und das Glauben zu reden, ist es nothwendig, zuvörderst den allgemeinen Begriff von Glauben festzustelleu oder zu ermitteln, was man unter Glauben überhaupt zu verstehen habe. Ist hier das Richtige gefunden, so ergibt sich das sichere Urtheil über den Werth eines besonderen Glaubens- (Artikels) Falles, so wie das über den Glauben als Inbegriff des Geglaubten oder zu Glaubenden von selbst. Die Anwendung des Wahrheits- und Richtigkeitsmessers kommt dann lediglich auf Rechnung des Prüfenden und seine eigene Schuld ist es, wenn er falsch unterordnet oder schließt. Glauben heißt im Allgemeinen für wahr halten auf äußeres Zeugniß, bestehe dieses nun entweder in eines Anderen Wort und Versicherung, oder in einem seltsamen und überraschenden Ereignisse, in welchem wir Lehre, Warnung und Mahnung zu vernehmen meinen, oder in einer selbstgeschaffenen, mittels der Einbildungskraft erzeugten Erscheinung, wo der inwendige Mensch sich in einem Traum- oder in was immer für einem Gesichte spiegelt, gleichwohl aber, was in ihm selbst vorgeht, als etwas außer ihm Geschehendes setzt und hinstellt. Das Kind glaubt an des Vaters, der Schüler an des Lehrers Wort. Kinder an Jahren und Verstand glauben und gehorchen blindlings, und gar manche Macht- und Gewalthaber meinen nicht besser thun zu können, als daß sie die Massen zu solcher Glaubensweise gewöhnen und anhalten, indem es ihnen weit bequemer, leichter und vortheilhafter dünkt, Menschen zu führen und Menschen zu gebieten, welche nicht denken, sondern stumpfsinnig hinnehmen, was ihnen zu thun oder für wahr zu halten aufgegeben wird, als sich mit solchen zu befassen, von welchen sie Prüfung der Berechtigung oder Gegenvorstellungen zu erwarten haben könnten. Nahe verwandt mit diesem bald kindlichen, bald kindischen Glauben ist das Glauben auf dem Grunde eines äußern Vorkommnisses, über dessen unerwartetes Hervortreten man sich im Augenblicke keine Rechenschaft zu geben weiß. So erblickte Mose im glänzenden Busche, der zu brennen schien und doch nicht verbrannte, eine Gotteserscheinung, die ihm die Unvertilgbarkeit des jüdischen Stammes andeutete. Ein Glaube an äußere Vor-

kommnisse ist es, wenn manche aus Erdbeben, Ungewittern, Kometen und ähnlichen Naturerscheinungen bald sich, bald Andern Unheimliches prophezeien. In Nichts zeigen die Menschen sich so stark, als im Glauben, nichts glauben sie lieber als das Unglaubliche, und je weniger sie zum Denken und Nachdenken geneigt sind, desto beständiger und fester ist ihr Glaube und desto schroffer und trotziger behaupten sie denselben, darum verkündigen Erdbeben, Ausbrüche feuerspeiender Berge, Meteore, Sonnen- und Mondesfinsternisse u. a. m. noch heute das Dareinsehen der Majestät in der Höhe, und benützen Priester und Priestergenossen dergleichen Ereignisse zu ihren bethörenden Gaukeleien und vertiefen die Menschen in den Glauben an ihr göttergleiches unfehlbares Ansehen. Die dritte Art des Glaubens ist die an Visionen oder Gesichte, oft auch an die eigenen Einbildungen, an Träume, an verkehrt aufgefaßte Lebensbilder. Das deutsche Volk und mit ihm ein großer Theil der damals regierenden Juristen und Theologen glaubte an Hexerei, und die Hexenprocesse mit Tortur und Justizmord endend, waren im Gange, wie jetzt die Eisenbahnen; viele glaubten und glauben an Magie. an die Aussagen von Somnambulen und Hellsehenden, an die Verordnungen der in magnetischen Schlaf Versenkten oder in denselben von freien Stücken Verfallenden. Laut der Erfahrung sparen die Menschen weder Zeit noch Kosten und Beschwerden, um zu dergleichen wunderthätigen Männern und Frauen zu gelangen, um vielleicht so krank und hilfsbedürftig wieder nach Hause zu kommen, als sie den Hinweg gemacht hatten. Im gemeinen Sprachgebrauch wird „Glauben“ oft genommen im Sinne von Meinen, Fürwahrhalten aus unzureichenden Gründen, oft aber auch als Ueberzeugung, als völlig gegründete Erkenntniß dessen, was ist. In dieser letztern höhern Bedeutung muß es in der Religion verstanden werden. Der Glaube ist eine Erkenntniß, deren Sicherheit Alles übertrifft, da sie auf die größten und umfassendsten Thatsachen, ja auf alle Erscheinungen des menschlichen Lebens sich gründet. Die ganze sichtbare Welt in ihrer Größe und Schönheit, die gesammte innere Erfahrung der Menschheit, die Geschichte endlich als ein theilweises Weltgericht, läßt sie den allmächtigen Schöpfer erkennen. Wer dürfte bei einer solchen unermeßlichen und allumfassenden Grundlage von einem Fürwahrhalten aus unzureichenden Gründen reden? Welche Reihe von Thatsachen dann, welche Masse von Gründen, welche Heere von Zeugnissen begründen die Ueberzeugung, daß Moses der vorzüglichste und die andern Propheten Gesandte Gottes waren. Das Glauben nennt die christliche Kirche Dogma. Dogma ist bekanntlich ein griechisches Wort, das sich etymologisch ableitet von dem Zeitwort δοκειν, welches letztere bedeutet: Dafürhalten, Glauben, Meinen, Fürwahrannehmen. Der Grieche gebrauchte dieses Wort aus Bescheidenheit gewöhnlich auch dann, wenn er eine für ihn vorhandene, über allen Zweifel hinausliegende Ueberzeugung aussprechen wollte. Ferner

bediente man sich des Wortes δοκειν, wenn ein öffentlicher Beschluß, ein Volksbeschluß gefaßt wurde. Die ganze Bedeutung von δοκειν ging sofort auf das von ihm stammende Wort Dogma über, welches demnach bezeichnet zunächst das Fürwahrangenommene, Geglaubte, Dafürgehaltene, Gemeinte, das was gefallen hat, das Beschlossene; sodann Meinung, Entschluß, Beschluß, Verordnung, Verfügung, Gesetz. Im Hebräischen heißt „Glaube" Emuna. Emuna bedeutet: 1. Festigkeit. „Seine Hände waren emuna bis Sonnenuntergang." (2 M. 17,12.); 2. Sicherheit (Jes. 33, 6); 3. Redlichkeit; „bleibe im Lande, und bewahre Redlichkeit," (Ps. 37, 3); 4. Zuverlässigkeit in Beziehung auf die Verheißungen Gottes, (5 M. 32, 4). Amon, (Stivum, Gebärmutter, Basis) tragen, (sc. die Leibesfrucht, wie fer als Nebenform von pario, wovon fertilis, partus); in der Folge: tragen im ausgedehnten Sinne, und heemin für fest halten, sich auf etwas stützen, an etwas glauben. — Haben aber die Juden Glaubensartikel? Mendelssohn verneint diese Frage. „Unter allen Vorschriften und Verordnungen — sagt nämlich Mendelssohn — lautet kein einziges: Du sollst glauben oder nicht glauben, sondern alle heißen: Du sollst thun oder nicht thun! Dem Glauben wird nicht befohlen; denn der nimmt keine andern Befehle an, als die den Weg der Ueberzeugung zu ihm kommen. Alle Befehle des göttlichen Gesetzes sind an den Willen, an die Thatkraft des Menschen gerichtet. Ja, das Wort in der Grundsprache, das man durch den Glauben zu übersetzen pflegt, heißt an den mehresten Stellen eigentlich Vertrauen, Zuversicht, getroste Versicherung auf Zusage und Verheißung[1]). Allein Hr. Dr. Freistadt eröffnete die Beantwortung gedachter Frage mit den Worten: „Diese Frage auch nur problematisch verneinen zu wollen, heiße das Wesen der Religion überhaupt, und der jüdischen insbesondere, von Grund aus verkennen[2]), und ein Rabbiner H. bemerkt darauf: Wie aus diesem Satze klar hervorleuchtet, hat Herr Dr. Freistadt den Begriff „Glaubensartikel" nach seiner wörtlichen Bedeutung (Nominaldefinition) aufgefaßt, nämlich Artikel, oder gewisse Sätze, die man glauben oder für wahr halten müsse, und insofern er dies gethan, hat er allerdings unbestreitbares Recht zu behaupten, daß das Wesen jeder Religion, und somit auch das der jüdischen, darin bestehe, daß sie ihre Bekenner zum Glauben an gewisse Wahrheiten verpflichtet, und daß jeder, der sich eine Religion ohne gewisse Glaubenssätze denken wollte, ihr Wesen durchaus verkennen müßte. Er würde den Begriff, den Jedermann mit dem Worte „Religion" verbindet, in seinen Gedanken zerstören und in dasselbe etwas hineinlegen müssen, was zufällig nur für ihn allein Bedeutung haben könne[3]). Philippſ. sagt: Ohne Glauben kann

[1]) Jerus. Werke III. S. 231. [2]) Sulamith 8. Jahrg., 1. Bd., 1. Hft., S. 15.
[3]) J. d. J. 1838 S. 14.

der Mensch nicht existiren, weder im Leben, noch in der Wissenschaft, noch in der Religion. Wir verbringen keine Stunde im Leben, ohne daß wir tausendfältige Mittheilungen auf guten Glauben annehmen, theils weil sie für uns zu unwichtig sind, um sie einer Prüfung zu unterziehen, oder weil wir hierzu keine Veranlassung und Gelegenheit haben; wir würden in der That kaum einen Schritt vorwärts kommen, sollten wir genöthigt sein, Alles, was uns mitgetheilt wird, zu prüfen und zum Wissen zu bringen. Gleiches findet in der Wissenschaft statt. Selbst dem strengsten Forscher auf einem einzelnen beschränkten Gebiete ist es unmöglich, alle Thatsachen von vornherein zu prüfen, alle Ergebnisse von Neuem zu untersuchen und festzustellen; er muß vielmehr eine Menge von Daten als wahr annehmen, die von Anderen gelehrt worden, wenn sie nur seinem Verstande und seinen eigenen Wahrnehmungen nicht geradezu widersprechen, oder sich die Personen, auf deren Autorität hin der Ausspruch angenommen worden, ihm als glaubwürdig anderweitig erwiesen haben. Hierzu kommt, daß viele Dinge auf dem historischen Felde gar nicht mehr geprüft, und daß die übersinnlichen ihrer Natur nach niemals zum wirklichen und völligen Wissen gebracht werden können, darum ist es eine Täuschung, wenn man forder oder annimmt, daß eine Religion ohne Glauben bestehe und bestehen könne, vielmehr muß auch sie, wie alle Dinge in der Menschenwelt, Glauben voraussetzen und beanspruchen[1]). In Bezug auf die von Mendelssohn gemachte Unterscheidung zwischen Vertrauen, Zuversicht, getroste Versicherung auf Zusage und Verheißung und Glauben, sagt Herr Oberrabbiner Löw: Merkwürdig ist nun zunächst, daß man die in dieser Spaltung liegende Inconsequenz nicht herausfühlte. Genau genommen ist nämlich der religiöse Glaube auch nichts anderes als eine Frucht des Vertrauens auf die Zeugen der göttlichen Offenbarung. Warum sollte nun dieses Vertrauen minder gerechtfertigt sein, als das auf Zusage und Verheißung? Der Fromme, erkennt man an, handelt ganz seiner würdig, wenn er auf die ihm gewordenen göttlichen Verheißungen baut, ohne die der Erfüllung günstigen oder ungünstigen Chancen abzuwiegen. Warum sollte er nicht seiner würdig handeln, wenn er auf die Wahrheit geoffenbarter Lehren mit gleicher Zuversicht baut? Was gibt der geoffenbarten Zusage eine größere Autorität als der Aussage? Entspringen ja beide einer und derselben Quelle, und ist ja der Glaube als assensus, gegen den man sich so sehr sträubt, seinem innersten Wesen nach nichts anders als fiducia oder aquiescentia, deren Verdienstlichkeit zugestanden wird? [2]) Das Wort „Glaubensartikel" hat aber noch eine andere Bedeutung, nämlich die, daß sämmtliche Glaubenslehren der Religion in eine solche Form der Ueber- und Unterordnung gebracht werden,

---

[1]) Z. d. J. 1863, Nr. 33. [2]) b. Ch. 1.S. 51.

daß sie dadurch ein wissenschaftliches Gepräge bekommen, dann, daß gewisse Sätze der Religionslehre Bedingungen aller übrigen sind, d. h. daß sie sofern den andern zur Basis dienen, daß ohne ihre Anerkennung das Fürwahrhalten der übrigen ihrem Bekenner durchaus keinen specifisch-religiösen Charakter gibt und daß jeder, der sie nicht anerkennt, dadurch aufhört dieser religiösen Glaubensgemeinschaft anzugehören; ferner daß diese Sätze nicht nur Bedingungen, sondern zugleich Grund aller übrigen sind, daß alle andern Sätze aus ihnen abgeleitet werden, und daß jeder, der sie als wahr anerkennt, nothwendig gezwungen ist, sich zu allen Folgesätzen zu bekennen. Das Judenthum lehrt keine Glaubensartikel in diesem Sinne, aber der Jude betet sie. Maimuni, berührt von der muhamedanischen Religionsspeculation, gibt eine Fassung des jüdischen Glaubens, welche der allgemeine symbolische Ausdruck des israelitischen Religionsbekenntnisses geworden. Es ist aus der behauptenden, lehrenden Form für den synagogalen Gebrauch in die bekennende übergetragen worden, d. h. statt: „Es ist ein Gott,“ wird gesagt: „Ich glaube, daß ein Gott ist.“ Im jüdischen Gebetbuch findet sich dieses Symbolum mit der einleitenden Form jigdal, „es sei erhoben Gott“ ꝛc. Wir geben dasselbe nach Behrs etwas freien Uebersetzung. Es heißt: 1. „Ich glaube mit vollkommenem Glauben, daß der Schöpfer, dessen Namen gepriesen sei, der erste und der letzte ist, und daß Er allein war und ist und sein wird. 2. Ich glaube mit ꝛc., daß der Schöpfer, gepriesen sei sein Name! einig (einzig) ist, und daß es in keiner Weise eine Einigkeit gibt, die der seinigen gleicht. 3. Ich glaube mit ꝛc., daß der Schöpfer, gepriesen sei sein Name! unkörperlich ist, und daß ihn die das Körperliche Begreifenden nicht begreifen, und daß mit ihm absolut nichts verglichen werden kann. 4. Ich glaube mit ꝛc, daß der Schöpfer, dessen Name gepriesen sei! der Erschaffer aller Creaturen ist, und daß er alles gewirkt hat, wirkt und wirken wird. 5. Ich glaube mit ꝛc., daß der Schöpfer, gepriesen sei sein Name! allein würdig sei, daß man zu ihm bete, und daß man sonst zu keinem Wesen beten dürfe. 6. Ich glaube mit ꝛc., daß alle Worte der Propheten Wahrheit sind. 7. Ich glaube, daß die Prophetie Mosis, unsers Meisters, der Friede über ihm, wahrhaftig gewesen, und daß derselbe der Vater der ihm vorangegangenen und nach ihm gekommenen Propheten war. 8. Ich glaube, daß die ganze Thora, welche sich gegenwärtig in unseren Händen findet, die nämliche ist, welche dem Moses, unserm Meister, der Friede sei über ihm! gegeben wurde 9. Ich glaube mit vollkommenem Glauben, daß diese Thora nicht verändert werden wird, und daß keine andere Thora vom Schöpfer gepriesen sei sein Name! erscheinen wird. 10. Ich glaube mit ꝛc., daß der Schöpfer, gepriesen sei sein Name! alle Gedanken und Werke der Menschen kennt. 11. Ich glaube, daß der Schöpfer, gepriesen sei sein Name! den Beobachtern seiner Gebote Gutes vergilt, aber daß er auch die Uebertreter derselben züchtigt. 12. Ich glaube mit vollkommenem Glauben an die Ankunft des Messias, und wenn er

auch zögert, so hoffe ich gleichwohl jeden Tag, daß er komme. 13. Ich glaube mit ꝛc., daß die Auferweckung der Todten eintreten werde zur Zeit, da es dem Schöpfer, gepriesen sei sein Name! gefallen wird, und daß sein Andenken gefeiert werden wird immerdar und durch die Ewigkeit der Ewigkeiten." Die Fassung dieses Glaubensbekenntnisses verräth allerdings den scholastischen Ursprung. Der biblische Gottesbegriff ist in aristotelische Formen eingewiesen; aber dem Inhalte nach ist dieser 13theilige Glaubensartikel ganz correct und im Sinne des Judenthums. Nach den Lehren desselben sind alle Lehrsätze der Religion einander coordinirt, eine logische Operation von Ueber- und Unterordnung findet auf dem Gebiete der israelitischen Religionslehre nicht statt; denn alle ihre Lehrsätze sind von gleich großer Wichtigkeit; durch das Anerkennen einiger ihrer Lehrsätze hat man ebenso wenig schon den ganzen Kern der jüdischen Religion in sich aufgenommen, als man durch das Nichterkennen weniger schon aufgehört hat, der Sache nach ein Israelit zu sein. Allgemein gilt der Spruch im Talmud: „Obgleich er gesündiget, ist er darum nichts desto weniger ein Israelit, ohne Rücksicht auf die Materie der Sünde zu nehmen, ob sie das Glauben oder das Thun betreffe! Nur Ein Glaubenselement macht hievon eine Ausnahme, das ist der Glaube an den einig-einzigen Gott. Zu diesem Glauben an Gott gehört auch die Anerkennung seiner göttlichen Eigenschaften, worunter auch die Allgerechtigkeit zu zählen, und wozu auch, wie wir zeigen werden, die „Offenbarung" gehört. Ist Gott allgerecht, so muß er das Gute belohnen und das Böse bestrafen, da aber diese Allgerechtigkeit in diesem Leben sich nicht manifestirt, so muß es ein Jenseits geben, in welchem alle Unebenheiten ausgeglichen werden. So sind auch nach Kant „Gott, Freiheit und Unsterblichkeit" Postulate der praktischen Vernunft, oder mit andern Worten „Glaubensartikel," welche philosophisch zu beweisen die theoretische Vernunft nicht im Stande ist. „Gott" ist eigentlich das oberste Princip, das oberste Postulat; Freiheit und Unsterblichkeit resultiren aus seiner Eigenschaft der Allgerechtigkeit. Nichts anders sagt Maimuni: Gott ist einzig-einig, das Urwesen aller Dinge und ewig, unkörperlich, seine Vorsehung waltet überall, er ist allwissend, zu dem allein wir uns im Gebete richten dürfen, er hat sich ein für allemal geoffenbart, seine Thora ist daher unvergänglich, unsere Seele ist unsterblich, oder nach buchstäblicher Auffassung die Todten werden einst wieder leben, die Messiaszeit wird kommen, in welcher alle Menschen Gott im Geiste und in Wahrheit verehren, und der geoffenbarte Gott von allen Menschen mit allen seinen göttlichen Eigenschaften wird anerkannt werden. Albo protestirt gegen die Zahl 13 der Glaubensartikel und reducirt sie auf 3: „Gott, Unsterblichkeit und Offenbarung." Dem Wesen nach sind die maimunischen 13 Glaubenslehren nichts anderes als die 3 des Albo. Der Glaubensartikel des Judenthums ist demnach die Glaubenslehre von dem wahren Gott und seinen

Eigenschaften. Offenbarung[1]), Messiasreich, Unsterblichkeit sind die Consequenzen. Ich habe auch in diesem meinem Buche Gott und seine Eigenschaften und die daraus resultirenden Glaubenslehren behandelt. Zu den Anstalten, Gottes Werk zu verwirklichen, gehört auch das erwählte Volk und das erwählte Land, als Glaubenselemente, die in einer Glaubenslehre nicht fehlen dürfen. Die Glaubenslehre von Gott, als die eine große Wahrheit des Judenthums, geht in seine Momente, in seine Glieder auseinander, welche die einzelnen Glaubenslehren sind. Es gibt aber keinen so plötzlichen Uebergang von der Einen großen Lehre zu den einzelnen Lehren, daß man nicht auf Mittelglieder stieße zwischen dem Einen und den Vielen. Es gibt wirklich solche Mittelglieder, die Eigenschaften und der Name Gottes, und damit kommen wir zur Unterscheidung in Lehren von mehr allgemeiner oder von umfassenderer Art und in einfache Dogmen. Die Lehre der ersten Art steht da wie ein Collectivbegriff, welcher als solcher mehrere andere in sich enthält. Diese in ihm enthaltenen und sofort aus ihm abgeleiteten Lehren sind die einfachen. Sie ergeben sich aus der Division und Subdivision der Collectivwahrheit. Mit dieser Unterscheidung ist nicht gesagt, daß es in der Reihe der Lehren Fundamental-Artikel und Nichtfundamental-Artikel gibt, denn diese letztere Unterscheidung läuft doch immer dahin aus, die Fundamentalartikel wesentliche und nothwendige, die Nichtfundamentalartikel aber unwesentliche, nicht nothwendige und zufällige Lehren sein zu lassen, und hebt den Begriff der Wahrheit und damit den Begriff von Glaubenslehre selber auf, weil Wahrheit und Glaubenslehre Eins und dasselbe ist. Man hat aber auch die genannte Distinction dazu mißbrauchen wollen, im Interesse eines falsch verstandenen religiösen Friedens in den Fundamentalartikeln für eine etwaige Uebereinkunft nur ganz wenige, zudem ganz magere deistische Wahrheiten festzuhalten, und alles Andere den Nichtfundamentalartikeln als solchen unterzuordnen, z. B. die Lehre von der Offenbarung, von der Unmittelbarkeit, vom Messias 2c., die preisgegeben werden dürften. Dem ist aber nicht so. Wahr dürfte nur so viel sein, daß Albo Recht hat, welcher behauptet, man höre nicht auf Jude zu sein, wenn man auch die Messiasidee aufgibt, was vielleicht auch Maimuni zugibt, obgleich er diesen Glauben für fundamental hält, weil er aus dem Glauben an Gottes Gerechtigkeit, Liebe, Heiligkeit und Vorsehung resultirt. Eine weitere Unterscheidung bei anderen Confessionen ist die zwischen reinen und gemischten Lehren, diese Unterscheidung bezieht sich auf eine andere Unterscheidung, auf die nämlich von Wahrheiten, welche der Mensch nur aus positiver Offenbarung und solchen, welche er auch durch seine Vernunft erkennt. Reine Glaubenslehren werden sofort diejenigen genannt, welche nur durch positive Offenbarung gewußt werden, gemischte aber solche,

[1]) nebst Tradition.

welche auch von der Vernunft erkannt werden. Zu den erstern rechnet man in der Regel die Lehre von der Tritinität, von der Erlösung, von der Incarnation des Logos, von der Eucharistie u. d. g. Zu den andern das Dogma von dem Dasein, der Einheit und der Absolutheit Gottes, von der Unsterblichkeit des menschlichen Geistes u. s. f. Im Judenthume gibt es diese Unterscheidung nicht; es fordert Glauben nicht lediglich aus der Glaubwürdigkeit heraus, die es den ursprünglichen Ueberlieferern ihrer Glaubensgenossen beilegt, auch wenn sie dem Gefühle und dem Verstande widersprechen und darum jeder Prüfung durch unsere Wahrnehmungen und Schlüsse sich entziehen müssen; im Judenthume darf kein Glaubenssatz dem Verstande und Gefühle widersprechen und muß sich einer Prüfung willig unterziehen. Nur wähne man nicht, daß die Lehren des Judenthums ebenso aus Vernunft wie aus Offenbarung erkannt werden, so daß die positive Offenbarung weder ein Anderes, noch ein Mehreres und Umfassenderes, noch ein Tieferes darüber enthielte. Man vergleiche aber das, was die Heiden aus ihrer Vernunft über Gott und Unsterblichkeit des Geistes aussagten, auch nur oberflächlich, und man wird zur Genüge sehen, wie außerordentlich groß der Unterschied der Lehre aus beiden Quellen ist, wie ungenügend, schwankend nud unsicher alles Heidnische sich ausnimmt, dem Positiven gegenüber; doch darf dieses in keinem Falle der Vernunft widerstreiten. „Dieser Offenbarungsglaube schließt das Forschen auf religiösem Gebiete keineswegs aus. Wenn innere Vernunftgründe die geoffenbarte Wahrheit unterstützen, so wird der Gläubige, weit entfernt dieselbe zu verschmähen, sich ihrer aus ganzem Herzen freuen. Sie machen seinen Glauben nur fester und inniger. Sie bewahren seine fromme Ueberzeugung vor der Gefahr, durch das geringste Erwachen von der Reflexion und des Zweifels erschüttert zu werden. Der Religionswissenschaft ist die Forschung sogar unentbehrlich, denn ihre Aufgabe ist es, die Tüchtigkeit und Zuverlässigkeit der Zeugen zu prüfen, denen sie die Kunde von der höhern Offenbarung verdankt. Sie muß ihre Mühe und Anstrengung verdoppeln, wenn der richtige Sinn der Offenbarungsurkunden zu finden, die Zeit ihre Aufzeichnung zu ermitteln ihr Lehrgehalt in ein wohlgeordnetes, systematisches Ganzes zu bringen, und die Entwickelung der religiösen Anschauungen im Laufe der Zeiten nachzuweisen" (Löw in b. Ch. 1, 40). Dieser Pflicht haben wir uns auch in diesem Buche unterzogen. Diesen Weg muß jede wissenschaftliche Dogmatik inschlagen, die Bibel muß Quelle und Richtschnur der Offenbarung sein, wenn auch die heiligen Schriften zuweilen herausgerissen werden aus dem lebendigen Zusammenhange mit der Gemeinschaft der Gläubigen und deren Zeugnissen von ihrem ursprünglichen Sinne, wenn auch die Bibel dadurch der menschlichen Deutung anheim gegeben wird. Wo der Sinn nicht klar ist, oder nicht klar scheint, muß man nicht nach der geschichtlichen Bestimmtheit und nach den Bürg-

schaften eines mit hohen Verheißungen begabten Lehramtes fragen, es ist vielmehr gestattet nach bestem Wissen und Gewissen auszulegen. Dabei muß der geschichtliche Verlauf, die Entwickelung, Ausbildung und Fortspinnung jeder Lehre beobachtet und berücksichtigt werden. — Es kann nicht füglich umgangen werden, hier über den Glauben an Religions-Offenbarungen Einiges beizubringen. Daß jede positive Religion ihre Lehr- und Glaubenssätze, ja selbst ihre rituellen Anordnungen von der inspirirenden Gottheit ableitet, ist bekannt und gibt es ein Religionsbuch, wie z. B. bei den Juden und Christen die Bibel, bei den Muhamedanern den Koran, so wird es, weil göttlichen Ursprunges, für heilig gehalten und es darf an Inhalt und Form kein Jota verändert, oder hinweg gelassen werden, weshalb auch bei den Offenbarungsgläubigen das Pressen des Buchstabens und das strenge Verbleiben bei demselben ganz folgerichtig ist. Indessen mag jeder, welcher an unmittelbare Offenbarung glaubt und mit Verzichtleistung auf den eigenen Vernunftgebrauch sich derselben nach Inhalt und Buchstaben untergibt, die Rechnung selbst machen und sich nach Pflicht und Gewissen in eine der bereits besprochenen Classen einreihen. So viel liegt am Tage, daß alle Religionen, welche sich einer besonderen Offenbarung und Eingeistung ihrer Stifter und Urkunden-Verfasser rühmen, unbedingtes Glauben ansprechen, ja fordern müssen, wenn die Masse Bestand haben soll. Denn rüttelt ihr an Einem, so kommts leicht zum Andern und Dritten und so immerfort, bis zuletzt nichts mehr übrig bleibt als das rein Vernünftige, um welches den ächten Gottesverehrer es aber nicht allein zu thun sein kann. Aus jenem Glauben an übernatürliche Offenbarung und an deren Schildhalter sind aber alle Ketzergerichte, kirchlich-religiöse Preßverbote, Verdächtigungen und Anträge auf Vernichtung, oder Schweigsamkeit der Andersdenkenden, der Zweifler, Forscher und Prüfer hervorgegangen und dennoch ist, je mehr die Völker in ihren vornehmsten Vertretern sich vernunftgemäß entwickelt haben, dem Greuel der Kritik nicht zu wehren gewesen. Nichts ist ja naturgemäßer und eben darum nothwendiger, als daß der Fortschritt in der allgemeinen Menschencultur seinen Einfluß auch auf die Religionsurkunden erstrecke und das mittels der gewonnenen Culturschätze auch jene Urkunden durchforscht und durchprüft werden. Dem läßt sich auch durch keine Macht steuern und weder Staats- noch geistliche Regierungen sind im Stande, dem Menschengeiste Grenzen zu setzen, wenn sie ihn auch häufig mit Schranken umgeben und ihn, ohne Zweifel in der besten Meinung, in dieselben einzuzwängen versuchen. Dergleichen Forschungen sind auch ebenso ungefährlich als unabweislich, denn durch gesunde Logik und durch verständige Anwendung vernünftiger Grundsätze ist noch kein Staat erschüttert, geschweige denn zerrüttet worden; wohl hat aber das steife, wenn auch vermeintlich noch so fromme Beharren beim Herabgeerbten und Herkömmlichen manches Regiment

in Verfall gebracht und Völkerwohlfahrt zertrümmert. Man redet von einem wahren Glauben. Soll er seines Namens werth sein, so muß er sich auf unwiderlegliche Gründe, auf Gründe stützen, die aus dem tiefsten Inneren geschöpft sind und aus der Natur eines vernünftigen, seiner selbst sich bewußten Wesens quellen. Diese Gründe muß die Vernunft ohne weiteres als die letzten und einzig giltigen anerkennen und sie müssen so beschaffen sein, daß, falls sie bisher nicht beachtet worden wären, ihnen, sobald sie zur Kenntniß des Menschen kommen, die Anerkennung vernünftigerweise gar nicht verweigert werden kann. Solcher Glaube ist in sich selbst gewiß, fest und unerschütterlich. Bezweifelt werden kann er; es ist möglich, Einwendungen gegen seinen Halt vorzubringen, er weiß sie aber siegreich zu widerlegen und verfährt nicht, wie manche Glaubenden, welche ihre unhaltbaren Meinungen erbettelen und wieder neuen Beweises bedürftige Gründe unterlegen. Diese Gläubigen drehen sich im ewigen Zirkel umher und sind als verschrobene Köpfe nie aus demselben herauszubringen, weil sich in ihrem Gehirn gar kein Faden findet, an welchem auch der einleuchtendste Grund anzwirnen ließ. Vor jenem wahren Glauben, dergleichen gewisse Blätter und Erlässe empfehlen und auf welchen gehalten werden müsse, wenn nicht die ganze Religion zu Grunde gehen sollte, wolle aber Gott unser Geschlecht hüten. Er bedeutet nicht mehr und nicht weniger als den alten Glauben, von welchem sich durch unablässiges Forschen und Untersuchen losgenannt zu werden verdient. Jener gerühmte wahre Glaube ist kein anderer als der Glaube der Herren, welche das Licht in Finsterniß verkehren, höchstens uns bis zur Theologie des reformatorischen gelangen lassen und hierarchisch über Geist und Wissenschaft gebieten wollen. Dem wahren Glauben gegenüber steht der falsche, auch Afterglaube genannt. Er wirft sich ohne zureichende Gründe, oder doch nur aus Scheingründen auf einen Gegenstand als einen glaubhaften und weiß zwar so recht eigentlich nicht, was er will und wem er angehört, spreizt sich aber gleichwohl gewaltig mit seinen Dafürhalten und trachtet bald Einfältige zu berücken und an sich zu ziehen, bald aber wähnet er auch eben aus seiner Glaubens-Machtvollkommenheit es keck und unbesonnen mit dem gehaltvollen, wahren und tüchtig begründeten Glauben aufnehmen zu können. Dreist genug schreitet er dann zur Fehde fort, wenn er nicht noch größeres Unheil stiftet, die Staatsgewalt zu Hilfe ruft, um sich auf den Glaubensthron zu setzen und die rechtschaffensten und unbescholtensten Männer verläumdet und verfolgt. Nahe verwandt mit demselben ist der blinde Glaube. Dieser redet papageienartig nach, was ihm vorgesagt wird; er glaubt, um zu glauben und nimmt das ihm Dargebotene ohne Untersuchung und ohne Vorbehalt näherer Prüfung hin; er fühlt sich glücklich, nur einen Gegenstand zu haben, mit welchem er sich beschäftigen und nach seinem Wahne interessant beschäftigen kann, und sein Glaube wird

ihm so theuer, wie dem Kinde sein Spielzeug. Der blinde Glaube ist jederzeit auch ein fauler und dieser scheuet die Mühe, die Wahrheit des zu Glaubenden zu prüfen, mehr, als das vielleicht lebenslängliche Tragenmüssen des Joches lastender Gläubeleien und vernunftbarer Kirchenorthodoxie. Der dumme Glaube ist entweder Vater, oder Sohn des blinden. Dem blinden Glauben steht der sehende oder der Denkglaube entgegen, ein von nicht eben tief Denkenden ange fochtenes, wenn auch der Sache nach vortrefflich und richtig bezeichnendes Wort.

Wir haben, nachdem wir den und das Glauben des Judenthums erörtert haben, den Begriff einer biblisch-talmudischen Glaubenslehre festzustellen. Die Begriffsbestimmungen über das Wesen sowie über die Aufgabe der Glaubenslehre setzen die über den und das Glauben voraus. Die erste, hienach sich ergebende Definition in der Glaubenslehre ist: Die Glaubenslehre ist die Wissenschaft der Glaubenslehren des Judenthums. Die Quellen, aus welchen letztere sich ergeben, sind Bibel und Tradition oder Talmud. Unter Bibel verstehen wir auch die Apokryphen, obgleich sie von der Kanonicität ausgeschlossen wurden, ja sie sind aus der Zeit des zweiten Tempels eine gar reichhaltige Quelle, aus welchen man den Geist des damaligen Judenthums zu schöpfen hat, und bilden die unvermeidliche Brücke zwischen Bibel und Talmud. Auch die andere Literatur des Judenthums während der Zeit des zweiten Tempels, die alexandrinische, muß berücksichtigt werden, weil sie auf die Bibel sich stützt, und den Geist des damaligen Judenthums in Ansehung des Glaubens wiederspiegelt. Diese Rücksicht dürfte bei der „historischen Darstellung“ der biblisch-talmudischen Glaubenslehre nicht außer Acht gelassen werden. Die Glaubenslehre soll aber systematisch dargestellt werden. Wir verstehen unter System ein aus mehreren Theilen zusammengesetztes Ganzes. Diese Theile müssen aber, um in ein Ganzes harmonisch zusammen geordnet werden zu können, Glieder sein, nicht Aggregate. Nur wo die Theile als Glieder vorkommen, ist ein Organismus möglich. Die Wissenschaft aber will von Natur organisch sein. Der Organismus ist ein geschlossener Kreis von Gliedern und von Verhältnissen, die sich wechselseitig bedingen und bestimmen. Wo immer nur ein Organisches sein soll, da ist die innere Wechselbeziehung von Theilen und Verhältnissen schon vorausgesetzt: die Wechselbeziehung schreitet aber selbst zur Wechselwirkung. Die Wahrheiten wirken wie lebendige Kräfte in, durch und für einander. Sie wirken aber in dieser Weise, indem sie sich wechselweise bestimmen. Ihr wechselseitiges Wirken ist ihr gegenseitiges Sichbestimmen. Indem sie sich aber in ihrem wechselseitigen Verhältnisse durch ihren inneren dialektischen Charakter bestimmen, bilden sie die objective Ordnung der Begriffe und Wahrheiten, welche sofort die Wissenschaft durch die systematisirende Thätigkeit nachschafft. Dadurch entsteht das System, der wissenschaftliche Gliedbau, das Lehrgebäude. Die dabei

befolgte Methode der Darstellung, in innerer Angemessenheit an die speculative Methode kann nicht darin bestehen, einen dogmatischen Satz, und sofort nach einander dogmatische Sätze aufzustellen und von diesen allein nur dies nachzuweisen, daß sie in Schrift und Tradition zu finden sind. Allerdings sind Schrift und Tradition die Quellen der Glaubens**lehre**, indem sie die Quelle der Glaubens**lehren**, der Glaubenssätze sind; allein die wissenschaftliche Glaubenslehre, obschon sie ganz dieselben Quellen hat, hat doch ein anderes und höheres Geschäft, als nur dies, einen Nachweis darüber zu geben, daß irgend eine Wahrheit in Schrift und Tradition zu finden sei. Allerdings können, ja es sollen selbst Sätze aufgestellt werden, aber diese dürfen die sofort sich anschließende wissenschaftliche Behandlung der Glaubenslehren, wie sie die Methode der Erkenntniß und die Methode der Darstellung vorschreiben, nicht im Geringsten beeinträchtigen. Vielmehr sind die für die vorläufige Orientirung aufgestellten Glaubenssätze, sobald die Aufstellung nur vorüber ist, so zu behandeln, wie es die Natur der analytischen oder synthetischen und systematisirenden Thätigkeit mit sich bringt. Das bisher über die Methode Abgehandelte verlangt nicht daß irgend ein **Grundprincip**, ein Hauptsatz, **eine maßgebende Formel** voraus- und **vorangestellt** werde, woraus das Uebrige abzuleiten wäre. Allerdings haben wir früher von einem Collectivglaubenssatz gesprochen, der den Anderen in sich einschließt. Aber dieß ist wesentlich etwas Anderes, ein Grundprincip aufstellen, von welchem Alles abgeleitet werden soll, was in der Glaubenslehre vorkommt. Auch liegt im Begriff der Collectivwahrheit nicht, daß die aus ihr abzuleitenden Wahrheiten, nicht im Besondern geoffenbart seien. Wir brauchen die Wahrheiten, welche in der Glaubenslehre sollen verbunden werden, nicht erst zu deduciren, sie sind schon vor uns und ohne uns geoffenbart. Die versuchte Deduction kann nur Spielerei sein, hinter welcher kein Ernst ist. Was wir durch Offenbarung schon haben, brauchen wir nicht erst zu deduciren und durch Deduction zu gewinnen. Dann aber ist es, wenn man nicht Alles verkehren will, geradezu unmöglich, Glaubenssätze aus andern zu deduciren, wenn in der Deduction Nothwendigkeit, die man ja verlangt, liegen soll. We will, wenn das Grundprincip die Idee Gottes sein soll, mit innerer Noth ndigkeit die Idee der Welt und die Welt selbst deduciren, ohne durch diese othwendigkeit die göttliche Freiheit aufzuheben? — Wie die Glaubenssätze selbst schon alle vor jeder menschlichen Deduction vorhanden sind, ebenso auch ihr dialektisches Verhältniß und ihr innerer Zusammenhang. Das Maßgebende ist der **Geist des Ganzen**, für welchen jedes seine Bedeutung hat.

Was die Gliederung oder Eintheilung der Glaubenslehre betrifft, ergibt sich dieselbe auf folgende Weise: „Im Anfang erschuf Gott Himmel und Erde." Diese Worte enthalten im gedrängten Umrisse die Wahrheiten des Glaubens, es

ist der Glaube an Gott, als den Schöpfer der Welt; das ist das Erste, und dieses Erste, Gott und Welt, erhält sich in allem Spätern, weicht nicht aus der Anschauung, sondern bleibt immer gegenwärtig. Das Andere sind nähere und schlechthin wesentliche Bestimmungen. Gott ist an sich der Einige, nach dem Wesen und nach der Persönlichkeit. Was aber Gott an und für sich ist, als das offenbart er sich nicht nur der Welt, sondern er offenbart es auch an der Creatur in bestimmten, auf sie gerichteten Handlungen. Gott bezieht sich fortwährend auf die Creatur als der Einig-Einzige. Was nun zuerst die Lehre von Gott angeht, welche vermöge des eben vorhin bemerkten Verhältnisses der Anfangs-, Mittel- und Zielpunkt aller übrigen ist, so stellt sie Gottes Sein und Leben und seine Eigenschaften dar. Zu diesem Ende wird das in Betrachtung zu Ziehende unter Kategorien gestellt und zwar unter die Kategorie der Asseität, in so fern Gott aus und durch sich selber ist; unter die der Causalität, vermöge welcher diese absolute Macht zu einer das endliche, nur mögliche, relative Sein verursachenden Macht sich manifestirt; und unter die Kategorie der Persönlichkeit. Nebst der Lehre von Gott ist der weitere Inhalt der Glaubenslehre durch die Creatur gebildet, wozu als ein integrirendes Moment das Verhältniß zwischen der Creatur und der Gottheit kommt, das erste in der Lehre von der Welt ist die göttliche Schöpfung derselben. Nach der Natur der Idee gliedert sich die Creatur 1. in ein Sein, das von Gott gedacht und gewollt ist, selbst aber weder denkt noch will, — dies ist die Natur; 2. in ein Sein, das von Gott gedacht und gewollt ist, und selbst wieder denkt und will, — dies ist der reine Geist der Engel; 3. in ein Sein, das Natur und Geist in sich vereinigt, — und dies ist der Mensch. Die vom höhern Geiste wie vom Menschen geltende Ebenbildlichkeit Gottes besteht in Intelligenz, Freiheit und geistiger Unsterblichkeit. Von der Ebenbildlichkeit unterscheidet sich die Gottähnlichkeit. Die letztere ist das zu erreichende Ziel für jene geistigen Kräfte, welche die Ebenbildlichkeit constituiren. Obschon durch die göttliche Schöpfung und das mitgetheilte Gnadengeschenk objectiv vollendet, hat der Mensch doch eine Selbstvollendung als Bestimmung vor sich, welche darin besteht, durch Freiheit sich in dem zu vollziehen, als was er durch die objective That Gottes dasteht. Die Erbsünde kennt das Judenthum nicht, aber die Sünde herrscht in der Welt. Die Gotteserkenntniß, die Gottes- und Menschenliebe, das Recht, die Gerechtigkeit und die Wahrheit werden verkannt und verhöhnt. Doch Gott hatte beschlossen, die Welt zu erlösen. Die allgütige Vorsehung, welche dazu und dafür wirkt, daß die göttlichen Ideen und die Ideen über Gott in der Welt zu ihrer Verwirklichung und Entwicklung kommen, wird einst diese Glanzperiode für die gesammte Menschheit eintreten lassen, diese Zeit der Erlösung, welcher die Menschheit noch immer entgegen geht, heißt die Messiaszeit. Um aber die göttlichen Ideen und die geoffenbarten

Wahrheiten, die einst in alle Kreise der Menschheit eindringen und diese durchwegs durchdringen soll, zu begründen, zu erhalten und wenn auch nur allmälig zu verbreiten, mußte Gott eine Nation wählen, welche als Träger und Gefäß dieses Inhaltes von der Zeit der gewordenen Offenbarung bis an's Ende der Zeiten ausharren, und trotz aller Leiden, Drangsale und Verfolgungen ausharren und die religiöse Idee conserviren werde, zu diesem Ende erwählte Gott das Volk Israel. Und wie Gott ein Volk wählte, um die religiöse Idee zur Wahrheit zu machen, so erwählte Gott einen eigenen Boden, ein eigenes Land, in welchem diese Pflanze gedeihen solle und müsse, und das ist Palästina.

Und nun noch ein Wort über das Bedürfniß und die Zweckmäßigkeit dieses Buches. Vor Allem ist eine Darstellung des Glaubens, welches Schrift und Tradition lehrt, ein theoretisches, wissenschaftliches Bedürfniß. Das Wesentliche derselben ist in Bibel und Talmud niedergelegt, aber ohne System. Eine systematische Dogmatik wurde erst versucht, als die Juden von der mohamedanischen Religionsspeculation berührt worden waren. Die älteste namhafte Dogmatik ist die von Saadia (st. 942), in Bagdad verfaßte. Fürst hat sie in's Deutsche übertragen. (Emmunot We-Deot oder Glaubenslehre und Philosophie von Saadia Fajumi, übersetzt von Fürst, Leipzig 1845. Wigand. 12.) Nach einem bedeutenden Stillstand führten spanische Rabbinen, ebenfalls unter mohamedanischem Einflusse, das von Saadia Begonnene fort. Jehuda Ha-Lewi schrieb um 1140 unter dem Titel Cusari eine Apologie des Judenthums, welche die Hauptmomente der Glaubenslehre behandelt. Abraham Ben Dior schlug um 1160 in seiner Apologetik Emuna Rama einen neuen Weg ein. Er hat das Verdienst, besonders das Psychologische gut bearbeitet zu haben. Die mit Recht berühmteste Apologetik des Judenthums ist das in drei Abschnitte getheilte Werk des Maimonides, More Nebuchim. Lehrer der Verwickelten, längst durch Uebersetzungen in weiten Kreisen bekannt. Doch ist dieses Buch mehr Apologetik als Glaubenslehre, sowie die „Kriege Gottes" von Leon di Banniolcs, Levi ben Gerschon (st. 1370). Dagegen ist der erste Theil von Maimunis Jad Chasaka Buch der Erkenntniß, als ein Compendium der jüdischen Glaubens- und Sittenlehre zu betrachten. Eine Art Abschluß der jüdischen Glaubenslehre bildet das „Buch der Grundlehren," sefer Ikarim, von jenem R. Joseph Albo, welcher im J. 1412 auf dem jüdisch-christlichen Religionsgespräche vor den Augen des Gegenpapstes Benedict XIII. die Sache der Juden gegen Hieronimus a Sancta Fide vertrat. Es ist oft aufgelegt und commentirt, deutsch haben wir es von Dr. Ludwig Schlesinger 1844. 8. Unter den kürzern Darstellungen des jüdischen Glaubens verdient Abraham Ben Chananja Jagels Lekach Tob hervorgehoben zu werden, ein hebräischer Katechismus in Gesprächform, der in einem leichten und gedrängten Style einen kurzen genauen Auszug der jüdischen

Theologie enthält. Carpzow hat dieses Büchlein in seiner Ausgabe des pugio fidei hebräisch und lateinisch mitgetheilt. Der spätere Uebertritt Jagels zum Christenthume hat das Ansehen dieses Katechismus vernichtet. Dagegen ist jene Fassung des jüdischen Glaubens, welche Maimuni im Commentare zu Mischna Synhedrin C. X. § 1 in 13 Artikeln gibt, bis auf den gegenwärtigen Augenblick der allgemeine, symbolische Ausdruck des israelilitischen Religionsbekenntnisses geworden. Es ist aus der behauptenden, lehrenden Form bei Maimuni für den Gebrauch in die bekennende übergetragen worden, d. h. statt: „Es ist ein Gott," wird gesagt: „Ich glaube, das ein Gott ist" u. s. w. Es muß bemerkt werden, daß die Elemente des Glaubens bei Maimuni keineswegs erschöpfend sind. Das Judenthum lehrt z. B. auch den Glauben an seine Mission und an die Weihe des heiligen Landes. Auch Christen haben sich — aber unglücklich mit den Glaubenslehren des Judenthums beschäftigt. So z. B. A. F. Gfrörer, Professor, Bibliothekar in Stuttgart. Von ihm erschien 1838 in Stuttgart: „Das Jahrhundert des Heils." Der Verfasser behandelt im 3. Capitel „die jüdische Lehre von der Offenbarung;" im 4. Capitel „von Gott" ff.; im 5. Capitel „von den höhern Geistern, Engeln und Teufeln;" im 6. Capitel „die Schöpfung, die Welt;" im 7. „der Mensch;" im 8. „von der Gnade Gottes;" im 9. „Das jüdische Volk, die Vorsehung, diese und jene Welt;" im 10. „die alte jüdische Lehre vom Messias und den letzten Dingen." Man sieht, sagte ein Kritiker, Z. d. J. 1841, Nr. 8, daß diese Rubriken den dogmatischen Kreis ziemlich abschließen, obgleich man des innersten Connexes wegen manche Theile anders geordnet wünschte. Innerhalb des Ganzen finden wir aber nun dieselbe unhistorische, unkritische und unwissenschaftliche Methode, die dem Werke schon zu der ersten Tendenz so vielen Abbruch gethan. Bevor an eine wahrhaft gründliche und bleibende Arbeit über die talmudische Dogmatik zu denken ist, muß vor Allem die Kritik des talmudischen Stoffes und die Kritik seiner Methode wenigstens aus dem Groben herausgearbeitet sein. Wir sind durchaus nicht der Meinung, daß alle auffälligen Aussprüche, die sich in den Talmuden und Midraschim zusammen gehäuft finden, allegorisch und künstlich gewunden erklärt werden sollen. Aber eben so wenig kann jeder Einfall witziger, gelegentlicher oder leidenschaftlicher Natur, der in einem Winkel des Talmuds hingelegt ist, als seine Grundanschauung betrachtet und hervorgehoben werden. Man lese z. B. irgend ein der oben bezeichneten Capitel Gfrörers, man wird die erhabensten, geläutertsten, noch heute mit Enthusiasmus von uns anerkannten Lehrsätze neben nicht nur sonderbaren, sondern, wie sie aus dem Zusammenhange gerissen selbständig hingestellt sind, sinnlosen Aussprüchen finden. Wir dürfen ohne Scheu die Behauptung aussprechen, daß christliche Gelehrte zumeist der Talmudsprache nicht mächtig sind; sie bedienen sich der lateinischen Uebersetzungen und, wenn es gut

geht, auch Eines oder mehrerer jüdischen Gelehrten, woraus sich von selbst ergibt, daß sie nicht Meister des Stoffes sein können. In einer Dogmatik des Judenthums genügt es nicht, aus Bibel und Talmud eine Masse von Citaten und Belegstellen heranzubringen, es müssen vielmehr die Zeiten und Orte auseinander gehalten werden, es muß historisch dargestellt werden, und dies in einem zweifachen Sinne. Erstens muß sie die allmälige Bildung und Feststellung der Glaubenslehren darstellen. Die positive Wahrheit ist zwar als die göttliche etwas Ewiges, das an und für sich keine Geschichte hat; allein diese göttliche Wahrheit wird in der Menschheit für Erkenntniß und Leben ein großes, mächtiges Princip, welche ein großartiges Werden und Sichgestalten des Erkennens und Lebens hervorruft, und dieses ist es, was zur Entwicklung und mit der Entwicklung zur Geschichte führt. Die göttliche Wahrheit an und für sich ist keiner Zunahme, keiner Erweiterung, keiner Erhöhung, keiner Steigerung fähig, aber für den sie erkennenden menschlichen Geist, dessen Eigenthum sie werden soll, gibt es eine Zunahme, Erweiterung, Erhöhung und Steigerung der Erkenntniß der göttlichen Wahrheit und in diesem eine zeitliche Entwicklung dessen, was für sich und an sich einen ewigen Charakter hat. Sprechen wir somit von einer Entwicklung der Wahrheit; so ist dies nicht eigentlich, sondern uneigentlich gesprochen. Wir entwickeln unsere Erkenntniß der Wahrheit, nicht die Wahrheit entwickelt sich, und nicht entwickelt sie sich selber in uns und durch uns, d. i. vermittels unser, so daß wir nur das Werkzeug für die sich entwickelnde Wahrheit wären. So sehr wir aber auch von der objectiven, durch Gott geoffenbarten Wahrheit die Entwicklung ausschließen, so gewiß würden wir in einen gewiß nicht geringen Irrthum uns begeben, wenn wir die Entfaltung der objectiven Wahrheit auch in dem Sinne ausschließen wollten, daß wir sagten, sie finde nicht statt in der Weise der nähern und weitern Erklärung, sei es durch die sich offenbarende Gottheit, oder sei es durch die Thätigkeit der Lehrer. Bei den Glaubenslehren tritt aber noch der Umstand ein, daß sie zu keiner Zeit für starr und abgeschlossen galten, die Grundlehre war gegeben, aber die Auffassung und Tragweite war frei, so daß sogar externe Einflüsse auf die Anschauung einwirkten. Es werden demnach in diesem Buche auch die Ansichten jener Rabbinen genannt werden, die von den Ansichten ihrer nichtjüdischen Zeitgenossen Kenntniß hatten und Notiz nahmen, so daß ihre Anschauungen und Aussprüche nur historische, aber keine positive Geltung haben. — Eine Glaubenslehre muß aber auch die Vorwürfe beseitigen und entkräften, die man dem Judenthume stets machte und macht. So sagte man: Der abstracte starre Monotheismus sei nicht durchzuführen, ohne alsbald, so wie er einen lebendigen Gott aufzeigen soll, in Pantheismus auszuarten, der aber doch wieder keinen lebendigen Gott zeigt in wahrhaft göttlichen Eigenschaften, sondern einen Gott, der gleichsam

aus Hunger nach Leben eine Welt hervorbringt, aber eine Welt, die er bald genug in Selbstsucht wieder aufzehrt und zu einem Moment von ihm selber macht, das für sich weder Leben noch Seligkeit hat. Man führt den Spinozismus auf das abstracte Judenthum zurück, der zu keinem Gott kommt, der uns liebt und den wir wieder lieben, dessen System nur einen Gott kennt, der sich in uns nur selber liebt, so daß sowohl seine Liebe zu uns als unsere Liebe zu ihm — lediglich Schein und Täuschung ist. Die Liebe des abstract monotheistischen Gottes, sagt man, erstarrt zur eisigen Selbstsucht. Nur die trinitarische Gottheit liebt in Wahrheit frei, und vermag eine Welt um der eben so freien Liebe willen zu erschaffen. In diesem Jahre erschien bei Ritter Wilhelm von Braumüller ein Werk: „Religion und Wissenschaft, Staat und Kirche. Eine Gott- und Weltanschauung auf erfahrungs- und zeitgemäßer Grundlage von Prof. Dr. Adolf Zeising in München." Dieses Buch macht sich zum Vorwurf, die gegenwärtigen Conflicte zwischen Religion und Wissenschaft, Staat und Kirche auszugleichen. Zu diesem Zwecke behandelt es die „Grundzüge einer Weltanschauung auf naturwissenschaftlicher Grundlage," dann „vom Standpunkte der Philosophie," und endlich nach langem Philosophiren bespricht es die religiöse Bedeutung der wissenschaftlichen Weltanschauung in drei Rubriken, deren erste dem Gottesbegriff, die zweite dem Verhältniß zwischen Gott und Welt und die dritte dem Verhältniß zwischen Gott und dem Menschen gewidmet ist. In dem Capitel „der Gottesbegriff" beruft der Verf. sich auf das Judenthum, um seine Doctrin zu erhärten, daß der Begriff Gottes seinem wahren Wesen nach für das religiöse Gefühl dasselbe ist, wie der Begriff des allumfassenden Seins für die wissenschaftliche Erkenntniß. Als Gott Moses, sagt er, auf dem Berge Horeb im feurigen Busch erschien und ihn dazu berief, das Volk Israel aus Egypten in das gelobte Land zu führen, richtete Moses an Gott die Frage: „Wenn die Kinder Israel von mir wissen wollen, welches dein Name ist, was soll ich ihnen sagen? und Gott antwortete: „Ich bin, der ich bin!" und sprach: „So sollst du zu den Kindern Israels sagen: „Ich bin" hat mich zu Euch gesendet!" „Ich bin" heißt aber in der Ursprache Ejeh (Eheje), woraus der Name „Jehova" entstanden ist, von welchem Stadelbauer in seiner staatlich und kirchlich approbirten „Katholischen Religionslehre" wörtlich sagt: „Jehova bezeichnet Gott als den vorzugsweise „Seienden," als das unbedingte, anfangslose und unveränderte Wesen," und hinzufügt, daß „er sich von allen übrigen Namen Gottes dadurch entscheide, daß er nicht, wie diese, blos eine einzelne Eigenschaft bezeichne, sondern das, was allen göttlichen Eigenschaften gemein ist, die eminente Realität dessen, was durch sie bezeichnet wird." Man sollte nun glauben, Herr Prof. Z. lasse dem Gottesbegriffe des Judenthums Gerechtigkeit widerfahren. Allein dem ist nicht so. S. 330 zeiht er das Judenthum, nicht wie

Andere des Kryptopantheismus, nein, der Polytheismus wird nach verschiedenen Beziehungen, Polytheismus, Naturalismus, Intramundanismus genannt, sondern des Deismus. Der Deismus, sagt er, der nach verschiedenen Beziehungen auch als Monotheismus, Supernaturalismus, Extramundanismus &c. bezeichnet werden kann, und seine consequenteste Ausbildung im Judenthume erhalten hat, faßt wirklich Gott als allumfassendes, vollkommenes Sein, aber dergestalt, daß er das einzelne, unvollkommene Sein nicht mehr mit ihm in einen Zusammenhang zu bringen vermag. Er macht nämlich den einseitigen Verstandesschluß: was das Allumfassende ist, kann nicht das Einzelne und was das Vollkommene ist, kann nicht das Unvollkommene sein — während er richtig so schließen müßte: Das Allumfassende kann nur das sich selbst Umfassende sein; was von ihm umfaßt wird, muß also mit ihm identisch sein; mithin muß auch das Einzelne, obschon als solches unvollkommen, an der Vollkommenheit des Allumfassenden participiren, und in seiner Gesammtheit mit dem Allumfassenden wesentlich Eins sein. Wir wollen hier nicht urgiren, daß Prof. Zeising mit diesem seinem Gottesbegriffe dem Pantheismus huldigt, so sehr er sich dagegen sträubt. Wenn er aber das Christenthum dadurch zu glorificiren wähnt, daß er dessen Gottesbegriff mit dem seinigen zu identificiren sucht, so ist sein Bemühen vergeblich, und hat er auf Dank und Anerkennung nicht zu rechnen. „Das Christenthum," sagt er S. 333, „selbst beruht seiner welthistorischen Bedeutung und seinem innersten Kerne nach auf nichts Anderem, als auf dem Grundgedanken, die deistisch-jüdische und die pantheistisch-heidnische Gottesanschauung in eine höhere Einheit aufzuheben und den Gegensatz von Gott und Welt, von Schöpfer und Geschöpf, von Vater und Sohn, als einen nicht absoluten, sondern nur relativen und überwindungsfähigen hinzustellen, und die geschichtliche Entwicklung des Christenthums besteht in nichts Anderem, als in der immer vollkommeneren Auskämpfung des der Ausgleichung widerstrebenden Gegensatzes." Das specifische, positive und gegen den abstracten Monotheismus des Judenthums kämpfende Christenthum lehrt eine dreieinige Persönlichkeit Gottes nicht dem Begriffe nach, sondern in concreter Bedeutung. Der Hr. Prof. aber sagt S. 355: „Die im dreieinigen Gott unterschiedenen Personen sind unverkennbar den drei Formen des von ihm entwickelten Gottesbegriffes, wenn auch nicht in ihrem Wortlaut, doch ihrer ideellen Bedeutung nach analog. Denn mit Gott dem Vater correspondirt offenbar Gott an sich oder das allumfassende Sein als Qualität, mit Gott dem Sohn dagegen die Gott-Erscheinung oder das allumfassende Sein als Substanz, und endlich mit dem heiligen Geist das göttliche Walten oder das allumfassende Sein als Leben und Geschichte." Nun zu diesem trinitären Gottesbegriffe bekennt sich auch das Judenthum: Gott ist, erscheint und waltet. Das Judenthum wird von der einen Seite des Pantheismus

von der andern Seite des Deismus beschuldigt; beide Systeme sind sich diametral entgegengesetzt und neutralisiren sich, die Lehre des Judenthums enthält aber keines der beiden Systeme, was die Gotteslehre in diesem Buche zeigen wird. Doch der Verf. corrigirt sich eigentlich selbst. Er sagt S. 336: „Die hier gegebene Gott- und Weltanschauung macht keinen Anspruch darauf, für eine nagelneue Entdeckung zu gelten; im Gegentheil, sie sucht ihren Werth darin, daß es ihr gelungen ist, auf wissenschaftlich systematischem Wege zu denselben Resultaten zu gelangen, welche den Hauptinhalt der natürlichen, allgemein verbreiteten Ansichten über Gott und Welt bilden. In der That hat der Mensch zu allen Zeiten in der Welt die Erscheinung, in der Weltgeschichte das Walten Gottes erblickt, mithin unter Gott an sich das Sein Gottes, d. h. das im Erscheinen und Walten sich Gleichbleibende, verstanden. Es hat also immerdar Gott bald als ein sich gleichbleibendes (unveränderliches), bald als ein unendlich mannigfaltig sich offenbarendes, bald als ein in der Vermannigfaltigung die Gleichheit bewahrendes Sein gedacht und sich mithin in das Sein selbst als eine sich kreisende Bewegung, als einen fort und fort zwischen drei Formen wechselnden Kreislauf vorgestellt, ganz wie es hier dargelegt ist, nur daß sich die populäre Vorstellungsweise des Verhältnisses der drei Formen zu einander mit Klarheit bewußt geworden ist und sich zeitweilig zu einer einseitigen Ueberschätzung bald der einen, bald der andern Form hat fortreißen lassen." Nun, daß das sogenannte alte Testament, daß das heilige Schriftthum des Judenthums die Quelle und der Ursprung dieser „allgemeinen verbreiteten Ansicht über Gott und Welt" ist, und daß die Glaubenslehre der Juden in ihrer primitiven unverfälschten Gestalt „zu einer einseitigen Ueberschätzung bald der einen, bald der andern Form" sich nicht hat hinreißen lassen, soll diese Glaubenslehre zeigen. Hier noch die Bemerkung, daß wir der Lehre von der Welt kein eigenes Capitel gegeben, sondern vorzüglich das Verhältniß der Welt zu Gott im Auge behaltend in dem Capitel von Gott, als Schöpfer, behandelt, so wie wir das Object der Sünde in dem Capitel über Gott als liebender Vater besprochen haben, weil das Judenthum keine andere Erlösung von der Sünde kennt, als Bekenntniß, Reue, Wiedergutmachen und die väterliche Liebe des himmlischen Vaters.

Der Gott des Judenthums, wird gezeigt werden, ist ein Gott der Liebe. Gott ist die Liebe. Alles was er thut, soll dazu dienen, daß er als der Allliebende von endlichen Geistern erkannt werde. Durch diese Erkenntniß führt er die endlichen Geister zu ihrer Seligkeit, so wie seine eigene Seligkeit nur in diesem Schaffen und Anschauen der Seligkeit Anderer besteht. Er ist daher der allmächtige Gott nur zum Heile derer, welche Sein Ebenbild an sich tragen in irgend einem Grade; Er ist der Heilige, nur in so fern der Entzweck alles endlichen Daseins ein auf Ihn und Seine Vollkommenheit sich beziehender, folglich nur

ein sittlicher sein kann. Seine Weisheit hat von Ewigkeit her den Weltgang geordnet jener unendlichen Liebe gemäß. Seine Allwissenheit umfaßt denselben in allen seinen Theilen; Sein Thun ist überall Vorsehung. Mit ewig gleicher Gerechtigkeit führt er das Schicksal der endlichen Geister ihrem höchsten Endzwecke entgegen; Er straft, nicht um zu vergelten, sondern um zu bessern. Er belohnt, nicht um ihn zu krönen, sondern aus der Fülle Seiner heiligen Liebe allein. Gnade ist in diesem Lohne, Gnade in jener Strafe, Gnade in allem, was Er uns werden läßt, und uns zutheilt. Er ist der Vater und Erzieher der Menschen, Alle Seine Eigenschaften sind Erweisungen der väterlichen Liebe, welche er selbst ist; wir nennen diese Liebe nur mit verschiedenen Namen, weil ein endlicher Geist nicht vermag, sie in ihrer heiligenden Allgewalt mit Einem Blicke zu überschauen. Daher ist es nur die Folge von der Schwäche menschlicher Einsicht, wenn zu irgend einer Zeit geglaubt worden ist, es sei ein Widerstreit gewesen zwischen der einen oder der anderen Eigenschaft Gottes, oder es habe bei einem solchen Widerstreite desselben der Vermittlung durch eine dritte bedurft. Der Mensch kann sich zu einer reineren Höhe und Stärke seines Glaubens erheben, und Gott will, daß er es thue. Der Mensch kann und soll dessen völlig gewiß in sich werden, daß Gott die Liebe, die Allgewalt heiligender Liebe ist. Das Reich Gottes ist ein Himmelreich, malchut schomajim — kein irdisches, kein Weltreich. Zwar ist dem Schöpfer der Dinge Alles unterthan; aber für diejenigen Geschöpfe, welche ihn als die heiligende Liebe zu erkennen vermögen, muß auch diese Liebe ihre Allherrschaft gewinnen. Dies geschieht jetzt noch nicht, ist noch lange nicht geschehen, wird auf der Erde vielleicht nie vollkommen geschehen. Darum hat jenseits dieses Lebens das Himmelreich seine wahre Heimat. Dennoch soll er auch schon hier seinen Anfang nehmen und seinen Fortgang finden, — Messiasreich, Unsterblichkeit. Es begann in dem Innern eines Volkes auf eine äußerlich unscheinbare Weise; es ist einem Senfkorne gleich, aus dessen scheinbar geringer Kraft ein weithin schattender Baum erwächst. Gott in seiner Liebe wird einst das Senfkorn zum Baume heranwachsen lassen. — Der Glaube des Judenthums kann mit den Gesetzen des Staates nie in Collision gerathen, umgekehrt ist das Judenthum berufen und geeignet, die liberalen Ideen des Staates zu stützen und zu kräftigen. Eine Beilage, Staat und Kirche ꝛc. soll diesen Gegenstand beleuchten. Wir beginnen, um auf dem schwankenden Boden des Schriftthums während des II. Tempels uns sicher zu bewegen, mit der Literatur während dieser Zeit.

Gaya, im Juli 1873.

Dr. M. Duschak.

Inhalt.

Von der Literatur während des zweiten Tempels.

1. Chaggai. Der Inhalt dieses Buches bezieht sich fast nur auf die Wiederherstellung des jerusalemischen Heiligthumes und die an dieselbe sich anknüpfenden Folgen. Die Schrift zerfällt in 4 Theile oder kleine prophetische Reden. In der ersten tadelt der Prophet die bisherige Saumseligkeit und Nachlässigkeit in Betreff des Tempelbaues, während jeder für sich prachtvolle Wohnungen herzustellen bemüht sei (1, 1—11). Der Bau war zwar schon unter Cyrus begonnen, aber unter seinen Nachfolgern auf Betrieb der Samaritaner wieder unterbrochen worden, bis ins zweite Regierungsjahr des Darius Hystaspis, in welchem Chaggai diese Mahnrede an das Volk hielt, die, wie er selbst berichtet, guten Erfolg hatte. In der zweiten Rede richtet er sich gegen diejenigen, welche den bereits begonnenen Tempel für klein und unbedeutend ausgaben, und verheißt, die Herrlichkeit desselben werde noch weit größer werden, als die des ersten (2,1—9). Die dritte Rede verkündet für die Zeit nach vollendetem Tempelbau eben so großen Segen, als früher die Strafe für die diesfallsige Gleichgiltigkeit gewesen sei (2,10—19); und die vierte endlich enthält eine an Serubabel allein gerichtete Verheißung (2,20—23). Der einheitliche Charakter der Schrift Chaggais ergibt sich aus dieser Inhaltsangabe. Wahrscheinlich hat Chaggai die Hauptsache von dem, was er in mehreren ausführlichen, eindringlichen Reden zum Volke gesprochen, nachher in der von ihm noch erhaltenen Schrift kurz zusammengefaßt, woraus auch eben dieser einheitliche Charakter sich erklärt.

2. Secharja. Das Buch zerfällt in drei Theile, die sich nicht blos formell durch besondere Ueberschriften, sondern mehr noch durch ihren Inhalt als solche zu erkennen geben. Der erste Theil enthält in einfacher Prosa eine Reihe prophetischer Visionen, die sich auf die Vollendung des Tempels, die Wiederherstellung der Theocratie, das Glück des theocratischen Volkes, die Bestrafung

seiner Feinde und seine künftigen Schicksale beziehen (Kap. 1—6); der zweite enthält ebenfalls in schlichter Prosa eine ermahnende und verheißende Anrede an das Volk, welche durch eine Anfrage in Betreff der Beibehaltung der bisher beobachteten Fasttage veranlaßt wurde (K. 7, 8); der dritte beschäftigt sich mit der Zukunft der Theocratie, dem Untergang ihrer Feinde und der ausdauernden Segenszeit und mit der Gegenwart der politischen Ereignisse, und wird durch die Ueberschrift 12,1 in zwei Abschnitte zerlegt, wovon der erste hauptsächlich den Kampf und Sieg der Theocratie über ihre Feinde, der zweite mehr ihre Vollendung und Verherrlichung zum Gegenstande hat. Der zweite Theil fällt zwei Jahre später als der erste (7,1), der dritte hat keine Zeitbestimmung, ist aber ohne Zweifel später als der zweite, denn er ist gewissermaßen nur die Weiterführung und Vollendung der früheren auf denselben Gegenstand bezüglichen Aussprüche. Weil die ersten beiden Theile in einfacher Prosa abgefaßt sind, und dadurch vom Folgenden sich characteristisch unterscheiden, werden sie gewöhnlich zusammen als erster Theil bezeichnet. Die Hauptfrage ist hier die nach der Aechtheit des zweiten Theiles (Kap. 9—14). Der erste, der dieselbe in Abrede stellte, war der Engländer Joseph Mede; weil nämlich Secharia 11,16 f. bei Matth. 27,8 unter dem Namen Jeremias citirt wird, glaubte er, Kap. 9, 10, 11 rühre von Jeremia her. Joh. Bridge und Hammond stimmten ihm im Ganzen bei, und Rich. Kidder ging noch weiter und sprach dem Secharja den ganzen zweiten Theil ab, ebenso Whiston und Newcome, nur daß letztere Kap. 9—11 in eine weit frühere Zeit, Kap. 12—14 aber in die Zeit zwischen Josia und der Zerstörung Jerusalems durch die Chaldäer verlegten (s. Köstler meletemala critica in Zachariae prophetae partem posteriorem etc. p. 10 sqq.). Bald sprachen auch mehrere deutsche Gelehrte, wie Flügge, Seiler, Michaelis, Eichhorn, Bertholdt, Hitzig u. A. die fraglichen Kap. dem Secharja ab, und schrieben sie zum Theil einem weit spätern, meistens aber einem oder einigen vorexilischen Propheten zu. Ihre Hauptgründe sind außer dem erwähnten Citat noch die Darstellungsweise und die Erwähnung mancher Dinge, die auf eine vorexilische Abfassung führen. Auf der andern Seite hat es an tüchtigen Vertheidigern der Aechtheit auch nicht gefehlt, unter denen besonders Karpzov, Beckhaus, Köster und Hengstenberg zu nennen sind. Die Anführung des berührten Citates unter dem Namen Jeremias beweist nichts gegen Secharja, denn die citirte Stelle beruht auf jeremiasischen Stellen, ist nur eine Art Wiederaufnahme derselben und ohne sie nicht einmal recht verständlich, konnte daher füglich unter dem Namen Jeremias angeführt werden. Eichhorn in seiner Einleitung sagt kurzweg, „die Stelle gehört zu dieser Frage nicht." Von den Citaten des neuen Testaments läßt überhaupt sich keine Anwendung auf Bibelkritik machen, weil sie größtentheils falsch lauten. Was die Darstellungsweise betrifft, ist sie im

zweiten Theile zwar lebhaft, bilderreich und durchweg poetisch, während sie im ersten Theile sehr prosaisch ist; allein dieß erklärt sich ganz befriedigend aus dem verschiedenen Gegenstand und Zweck in beiden Theilen. Die Erscheinungen aber, die auf eine vorexilische Abfassung führen sollen, fallen weg, sobald man die betreffenden Stellen richtig auffaßt. Wenn z. B. behauptet wird, die davidische Familie erscheine 12, 7. 11. 12 noch als eine regierende, so ist dies unrichtig, denn die berührten Stellen besagen bloß, daß sie noch fortbestehe, nicht aber, daß sie die Regierung in Händen habe. Ueberdies stand ja wirklich ein Davidischer Sprößling an der Spitze der neuen restaurirten Gemeinde, nämlich Serubabel. Aus Secharja 4, 14 geht hervor, daß je ein Paar an der Spitze stand, und zwar ein Priester und ein Nachkomme Davids. Wie leicht könnte aber von beiden Einer sich über den Andern erheben und eine Suprematie mit Hintansetzung des Andern erstreben wollen, wie leicht könnte eine Rivalität und ein Conflict entstehen, wie leicht könnte der Priester den weltlichen Collegen oder umgekehrt dieser jenen in den Schatten stellen und verdrängen. Die Folge lehrte, daß diese Besorgniß nicht ganz aus der Luft gegriffen. Der priesterliche und der Laienvorsteher pflegten sich in den Haaren zu liegen. Hirkan, Sohn Joseph, aus dem Hause David, rang sogar nach Krone und Scepter. Secharja war, als Enkel des Iddo nach Nechemia 12, 4. Priester, und er kann sich die Zukunft nicht schöner ausmalen, als mit dem Oelzweig des Friedens zwischen den zwei Gesalbten, „welche stehen bei dem Herrn der ganzen Erde;" in diesem Sinne sagt er: Gott wird die Zelten Judas schirmen, wie am Anfang, damit der Glanz des Hauses Davids, sich über Juda nicht erhebe. Ebenso ist es nicht richtig, wenn behauptet wird, die Trennung des Reiches werde 9, 13, 10, 6, f. 11, 14 als noch bestehend vorausgesetzt, denn in 9, 13 und 10, 6 liegt vielmehr, daß zwischen den früher getrennten Reichen keine Trennung mehr, bestehe, und 11, 14 wird die in Zukunft ausbrechende Zwietracht nur nach ihrem Analogon in der Vergangenheit bezeichnet, und mit der frühern unheilvollen Trennung des Reiches verglichen. Wem diese Wendung nicht zusagt, dem geben wir folgendes zur Erklärung. Die Samaritaner hatten ihren Sitz im ehemaligen israelitischen Lande. Die Kluft, welche zwischen ihnen und den Juden gähnte, wurde Anlaß, daß die ersteren dahin strebten, ein abgesondertes Reich, ein „Haus Josephs" zu werden. Von den Juden und Samaritanern mag 11, 14 die Rede sein, möglich auch 9, 13 und 10, 6 weil es anfangs bei der Annäherung der Samaritaner an die Juden wirklich den Anschein hatte, als ob beide sich vereinigen und gemeinschaftlich die Tendenz verfolgen würden, den reinen Offenbarungsglauben zu pflegen, welche Aussicht jedoch sich illusorisch zeigte. Beziehen die zwei Benennungen Juda und Israel sich nicht auf die zwei Stämme im urspünglichen Sinne, sondern auf Judäa und Samarien, so leuchtet uns auch

1*

die Bedeutung der zwei Stäbe ein, an welche sich schon mancher exegetische Zauberstab versuchte, und gebrochen wurde. Der Stab der Anmuth ist Judäa, der Stab der Verbindung ist Samarien, denn die Samaritaner bestrebten sich wirklich schon unter Cyrus, sich den Juden vollkommen anzuschließen, die Juden wiesen sie, aus Furcht in ihren monotheistischen Bestrebungen von ihnen behindert zu werden, zurück. Die Folgen dieser Zurückweisung blieben nicht lange aus, die erbitterten Samaritaner waren von jetzt an die geschworenen Feinde der Juden, und wirkten durch Bestechungen und Verdächtigungen, daß selbst die persischen Beamten den Juden viele Schwierigkeiten in den Weg legten. Unter Nechemia bildeten sich die Samaritaner zu einem völlig abgesonderten Stamme und wählten Sichem zu ihrer Hauptstadt, an welche so viele Erinnerungen des Hauses Joseph sich knüpften. Zu diesen Feindseligkeiten kamen noch das Mißtrauen, welches Cyrus selbst gegen die Juden faßte, die Massen fremder Stämme, die Osnapar nach Samarien führte, endlich Dürre, Noth und Mißwachs. „Und ich nahm meinen Stab, die Anmuth und zerbrach ihn, um meinen Bund zu zerreißen, den ich mit allen Völkern geschlossen." 11, 10. Allein mit der Regierung Darius Histaspis und unter den Auspicien der letzten Propheten trat für Judäa eine glückliche Wendung ein. Zu Secharjas Zeit waren einige Juden aus Babilonien gekommen und hatten von den im Exil zurückgebliebenen eine Spende an Silber und Gold für den Tempelbau mitgebracht. Secharja sagte da, der Herr habe ihm befohlen, von diesem Silber und Gold Kronen anfertigen zu lassen und diese auf das Haupt des hohen Priesters Joschua zu setzen, die Kronen aber dann zum Andenken an die Ueberbringer der Spende im Tempel aufheben zu lassen. Das dürften die Silberlinge sein, die Secharja in das Haus des Ewigen gelegt, אל היוצר für den Bildner und Schöpfer der neuen Aera, für Joschua; von einem Töpfer, den die Commentatoren darunter verstehen, ist hier wirklich nicht die Rede. Der Stab der Anmuth, Judäa, richtete sich empor, und der zweite Stab, der Verbindung, der Samaritaner wurde gebrochen. Den jüdischen Bibelkritikern der Neuzeit, welche durchaus einen Pseudo-Zacharias annehmen, dessen Aussprüche dem ächten Zacharias angehängt wurden, gab das יון 9, 13 viel zu schaffen, wer in aller Welt wußte damals noch von einem Kampfe mit Griechenland? Oder soll man den Seher- und Prophetenblick Zacharias bis in die weite Ferne der Zukunft reichen lassen, in welcher die Griechen mächtig und kämpfend auf den Schauplatz auftraten, wie es Raschi, Kimchi, Abraham b. David, Aben Esra hatten? Das wäre gegen den gesunden Menschenverstand. Krochmal im More S. 98 läßt also den Deutero-Zacharias nach Alexander dem Großen auftreten und wirken; Philippson, der einen Proto-Zacharias annimmt, sagt sehr gezwungen: Man muß hier die Javans nicht sowohl als bittere Feinde der Isr. ver-

stehen, sondern nur in ihrer Eigenschaft als ein fernes Volk, also als Repräsentant der entlegendsten Völker, wie die Javans Jes. 66. 19 geradezu האיים הרחיקים bezeichnet werden. So wird oft Cusch als Repräsentant der entlegenen südlichen Völker genannt. Der V. sagt also aus: Gott gebraucht die Isr. als Werkzeug des Kampfes gegen die Völker und läßt sie als solche gegen die entferntesten Völker ziehen, wie gegen die Javans. Reggio conjecturirt ציון statt יון zu lesen, weil in K. 12 von Bürgerkriegen der Judäar gegen Jerus. gesprochen werde. Philippſ. bemerkt, diese Conjectur sei darum unpassend, weil hier von der Siegeszeit die Rede ist, in welcher sicherlich kein Bürgerkrieg in Isr. stattfinden sollte, und selbst Juda und Ephraim in Eintracht dargestellt werden. Herzfeld dagegen meint in seiner Geschichte A. S. 282 „gar nicht übel.“ Dieser verdienstvolle Geschichtsforscher setzt den Pseudo-Zacharias in die Zeit Achas, was aber ist mit Achas anzufangen? Die Erwähnung von Javan heißt es ib. 281 ist völlig unbrauchbar für die Ermittelung der Abfassungszeit. Secharja konnte wohl die Kriege mit den Hellenen unter Darius Histaspis und selbst die unter Xerxes noch erwähnen, allein inwiefern dies wirklich a. a. Orte geschehen wäre, bringt kein Oedipus heraus. Da uns aber der Oedipus fehlt, so bleibt die Zacharia-Sphynx unveränderlich stehen, und es bleibt uns bei dem Umstande, als Niemand von den Begründern eines Pseudo-Zacharias den gordischen Javan-Knoten zu lösen vermag, nichts übrig, als die Hypothese von einem unbekannten Namensbruder unsers Propheten, der entweder vor oder nach ihm lebte, aufzugeben und den alten Commentatoren die Palme zu reichen, oder wenn man einem Propheten Gottes die Verkündigung dieser Specialität in den griechischen Zeiten nicht zutraut, entweder על bei, nebst, zu übersetzen. 9, 13 wäre dann zu übersetzen: Ich spanne mir Juda als Bogen, fülle Ephraim und erwecke deine Söhne Zion nebst, oder an der Seite deiner Söhne Jonien. Denn nach Her. 4, 83—143 zog Darius ein Heer von 70 Myriaden zusammen und setzte nach Thracien über. Joner, Aeoler und die Einwohner des Hellespont mußten ihm 100 Schiffe stellen. Als er den Ister erreicht und die Brücke überschritten hatte, vertraute er die Bewachung derselben den Jonern an und zog weiter. In diesem Riesenkampfe mit einer Riesenarmee, wozu die fremden Jonier ihm besonders zu Gebote stehen mußten, wurde gewiß eine nicht unbeträchtliche Zahl von Juden verwendet. Oder, zweitens, wir verstehen unter יון hier Jemen, wie dies in Jechesk. 27, 13 auf keine andere Art möglich ist und denken dabei an Her. 4. 44 daß Darius auch das indische Meer bereisen ließ. Als die Schiffe in das Meer kamen, fuhren sie westwärts die Küste entlang, untersuchten diese gründlich und kamen nach $2^1/_2$ Jahren in den arabischen Meerbusen. Darius unterwarf die Inder und die Ostküste Arabiens. Solchergestalt hätten wir uns מטיט היון gezogen und unsern ächten Zacharia gerettet. Philippson sagt:

„Hier ist kein Zug, der auf die kleine Kolonie der zurückgebliebenen Juden passe," wir haben diese Züge mannigfach gezeigt. Und wenn das 10. Kapitel mit den Worten beginnt: Er bittet von dem Ewigen Regen zur Zeit des Spätregens — der Ewige schafft Wetterstrahle — so wird er ihnen Regengüsse geben, jeglichem Gewächs im Felde. So möchten wir fragen, auf welche Zeit, vor oder nach der Restauration paßt dieser Zug? Die Antwort wäre nicht leicht; aber in die Zeit Zacharia ben Berechia paßt diese Regenbitte, denn gerade damals war Dürre und Regenmangel, welchen Umstand ja auch Chaggai 1, 6 als Aufmunterung zur Gottesfurcht und der daraus erfolgenden Energie für den Tempelbau, benützte. Aber heißt es nicht gleich darauf. Doch die Theraphim reden Trug und die Wahrsager schauen Lüge und die Träumer reden Falsches? „Nicht minder," sagt Philippson, „spricht die Klage über Götzendienst, besonders die Theraphim, die falschen Propheten, wider die Zeit Zacharias in der dergleichen bei den Juden nicht mehr vorkommen." 10, 2. 13, 2. Auch Herzf. sagt a. a. O.: „Ferner gab es nach dem babilonischen Exil, so viel wir wissen, keinen Götzendienst mehr in Judäa 13, 2 aber erwähnt ihn noch." Von 10, 2 schweigt Herzf., denn Aberglauben und falsche Propheten gab es allerdings bei der neuen Colonie, ersteren hatten sie aus Babel importirt, falsche Propheten trieben noch unter Nechemia ihr böses Spiel. Die Namen der Engel kamen aus Babel. Aber auch der Götzendienst war bei der jungen Colonie eben erst in der Entwurzlung begriffen. Die Rückkehrenden kamen mit dem Hang zum reinen Monotheismus in ihr Vaterland zurück, aber die geistige Regeneration brauchte Zeit. Auch der Talmud Joma 9 sagt: Erst Esra und Nechemia habe den יצרא דע"ז verbannt. Und abgesehen davon, verkündet ja der Prophet, daß der Götzendienst von der Erde werde vertilgt werden, zu welcher Mission des Vertilgungsprocesses Israel erwählt und auf seinen heiligen Boden zurückgeführt wurde. Von gar keinem Belange ist die Einwendung der Bibelkritiker, daß Zacharia von dem Erdbeben in Usias Zeiten sprach, was Jahrhunderte nachher nicht geschehen konnte. Während die Gründe gegen die Aechtheit nicht beweisend sind, und die Bestreiter derselben namentlich auf kein historisches Zeugniß sich berufen können, spricht für die Aechtheit die historische Ueberlieferung, deren Gewicht hier um so entscheidender ist, als zur Zeit der Sammlung des hebräischen Canons leichtlich noch Personen am Leben sein konnten, die den Propheten Zacharias selbst noch gesehen und gehört hatten und über seine prophetische Wirksamkeit Zeugniß ablegen konnten, so daß es als völlig unglaublich erscheint, daß die Sammler gerade bei dieser Schrift sich sollten getäuscht haben. Krochmal, welcher seinen zweiten Zacharia nach Alexander blühen läßt, geräth auf die Schwierigkeit, daß ja der Canon schon damals abgeschlossen war und nimmt seine Zuflucht zu dem Umstande, daß nach Alexander das Buch des zweiten Secharja dem Canon

beigefügt wurde, allein dann bleibt es auffallend, warum man ihn nicht, da es mit dem ersten Secharja nach seiner Meinung dem Inhalt und der Form nach in keinem Zusammenhange steht, nicht als selbstständiges Buch dem Canon beigefügt hätte. Dann läßt er unerklärt, wie man dazu kam, nach dem Erlöschen der Prophetie, noch ein Buch unter die Propheten aufzunehmen; denn wenn es auch, wie Krochmal sagt, noch hie und da Männer gab, auf die Gott seinen prophetischen Geist gelegt, so erachtete man doch Malachi als den letzten officiellen Propheten, dessen prophetische Reden den Canon der Propheten beschlossen; war doch Daniel ein weit höheres prophetisches Produkt als Deutero-Zacharias und durfte doch dem prophetischen Canon nicht einverleibt werden. — Dazu kommen noch andere Gründe. Die Darstellungsweise im zweiten Theile hat anerkanntermaßen große Verwandtschaft mit jener im ersten Theile (vgl. de Wette Einleitung S. 374) und der Inhalt beider Theile eine auffallende Gleichartigkeit (vgl. Herbst Einleitung, II. 2. S. 164 ff.) was auf Einen Verfasser für beide Theile hinweist. Sodann werden bereits vorhandene prophetische Schriften berücksichtigt und darunter nicht blos ältere, wie Jesaia, Hosea, Micha, sondern auch späte wie Zefania, Jeremia, Ezechiel (Hengstenberg S. 366; de Wette a. a. O.) wodurch jedenfalls ein vorexilischer ausgeschlossen wird. Endlich wird das Exil als etwas Vergangenes behandelt und kommen Hindeutungen auf die nachexilische Zeit als Gegenwart der Propheten vor (Koester meletemata ec. p. 77). Demnach haben wir keinen Grund dagegen, wohl aber die triftigsten Gründe dafür, daß der fragliche zweite Theil der Weissagungen Zacharias denselben Verfasser habe, wie der erste.

3. Malachi. Wie ein Engel Gottes, dessen Name מלאכי, über dessen Umstände Niemandem Kunde, Niemandem etwas mitgetheilt ward, so erscheint uns dieser letzte Prophet. Sein Name bedeutet „mein Bote (Engel)" oder „Bote Gottes" und ist darum in den LXX mit ἄγγελος übersetzt. Die Meinung des Origines, er sei ein wirklicher Engel in Menschengestalt gewesen, ist durch diese Bedeutung veranlaßt und schon von Hieronimus (in agg. 1, 13. prol. in Mal.) widerlegt. Ein Engel war Malachi nicht, aber ein Bote Gottes, ein Gesandter, ein Herold für die Restauration des Judenthums war er allerdings. Die Rabbinen und auch Hieronimus (prol. in Mal.) halten Malachi für identisch mit Esra, wofür wir einen stichhältigen Grund vorzubringen versuchen. In Meg. 15, 1 wollte ihn R. Nachmann mit Mardechai identificiren, ließ aber diese Ansicht wieder fallen, weil nach der Tradition, zu denen, welche prophetisch wirkten, Mardechai und Maleachi gehörten, und trat der Ansicht R. Jehoschua ben Korchas bei, welcher ihn mit Essra identificirte, weil Malachi 2, 11 gegen die heidnischen Ehen mit Juden eifert, welchen Eifer eben Esra beurkundete. Für Esra hält ihn auch Jonatan zu Mal. 1, 1. Man glaubt, daß in Sebachim 62, 1, wo es heißt,

daß drei Propheten mit Serubabel aus dem Exil kamen, um den Ort zu bestimmen, wo der Altar einst gestanden, seine Größe zu bestimmen und die Erlaubniß, darauf zu opfern, zu ertheilen, von Chagai, Secharja und Malachi die Rede sei; da aber der Text die Propheten nicht mit Namen nennt, so sind andere, als die genannten Propheten darunter zu verstehen. Betrachten wir die Zeit, in welcher Malachi aufgetreten, so ist, bei allem Chaos, das darüber herrscht, so viel gewiß, daß er weder im 2. Jahre des Darius Hystaspis prophetisch wirksam war, noch daß er mit Serubabel aus dem Exil gekommen sein kann, da Mal. 1, 10 die Vollendung des Tempels voraussetzt. Wäre er vor Secharja aufgetreten, so hätte man sein Buch auch vor Secharja in den Canon setzen müssen. Rosenmüller und de Wette äußern sich negativ, daß er nämlich nicht später als Nechemia gewirkt haben kann, weil 1, 8 der jüdische Statthalter erwähnt werde. Auffallend ist es, daß Malachi nirgends mit Esra und Nechemia auftritt, daß er unter den vielen Namen Nech. 8, 4. 7. 9, 4. 5 gar nicht genannt wird. Ist aber Malachi identisch mit Esra; trat er anfangs leiser, als Mahner und Warner, später aber energischer und thatkräftiger auf, so schwinden alle Schwierigkeiten. Zuerst fordert er die Juden auf, alle Zehnten in das Schatzhaus zu bringen, eifert er gegen die gemischten Ehen, dann tritt er mit seinem wahren Namen und in seiner wahren Gestalt auf, diese Einrichtungen und Maßregeln zu realisiren. Malachi ist ganz in Esras Geist geschrieben. Esra, obgleich selbst Priester, legte auf Opfer- und Priesterdienst wenig, allen Werth aber auf die Tora, er war es ja, der den Grund legte zur Handhabung und zur Fortentwicklung des Gesetzes, zur Emancipirung des Judenthums von Tempel und Tempeldienst; so auch Malachi 1, 7. Auch der Priester soll Tora lernen und lehren, denn er ist ein Bote Gottes. Die Gottesfürchtigen sollen mit einander das Gesetz discutiren 3, 16. Das reine Opfer ist dasjenige, welches Gottes Namen an allen Orten wird dargebracht werden (1, 11.). Sein Buch schließt mit den Worten: Gedenket der Lehre meines Dieners Moses, die ich ihm auf Horeb befohlen habe, für ganz Israel, Gesetze und Rechte. Was aber die Ansicht ganz besonders bestärkt, daß Esra und Malachi identisch sind, ist der Umstand, daß Sirach des hervorragenden, in der Geschichte des Judenthums Epoche machenden Esra, gar keiner Erwähnung macht. Er brauchte dies eben nicht zu thun, da er der zwölf Propheten gedenkt, unter welchen auch Esra-Malachi glänzt. Man hielt also jedenfalls in Sirachs Zeiten Malachi und Esra für eine und dieselbe Person.

4. Daniel. Das nach ihm genannte Buch zerfällt in einen vorherrschend historischen (Kap. 1—6) und einen vorherrschend prophetischen Theil (Kap. 7—12); aber ersterer enthält ebensowenig eine zusammenhängende Geschichtserzählung, als letzterer zusammenhängende prophetische Reden. Vielmehr werden in beiden Theilen nur

einzelne wichtige Ereignisse oder dem Propheten gewordene Visionen beschrieben, deren Deutung dann in förmliche Visionen übergeht,, die sich bald auf die näheren, bald auf die entfernteren Schicksale der Theokratie und ihre einstige Vollendung beziehen. Auch die Ereignisse, die in dem Buche vorkommen, sind regelmäßig solche, wo es sich nicht blos um die Person Daniels, sondern allgemein um das Verhältniß der Heidenwelt zur Theokratie handelt. Es bedarf kaum der Bemerkung, daß das Buch Daniel von äußerst wichtigem Inhalt ist und das hohe Ansehen wohl verdient, in welchem es von jeher gestanden. Ein theokratischer Prophet mitten im Heidenthum, als ob seine Mission gerade diesen gelte und hier fortwährend im höchsten Ansehen, als ob die baldige Unterordnung des Heidenthums unter die Theokratie und seine Aufnahme in diese factisch vorbedeutet werden müsse, ist eine Erscheinung, die Ihresgleichen nicht hat. Noch auffallender ist Daniels Wirksamkeit am babilonischen Hofe. Der heidnische König wird durch ihn wiederholt zur Anerkennung des wahren Gottes und seiner Alles vermögenden und Alles beherrschenden Macht veranlaßt und zur Ertheilung von Befehlen, die dessen allgemeine Anerkennung und Verehrung zum Zwecke haben. Nirgends finden wir die noch ferne Zunkunft so genau, speciell, scharf und selbst chronologisch bezeichnet, wie in Daniel, und nirgends die allgemeine Weltlage und die Verhältnisse der Monarchien in Beginn des messianischen Reiches so deutlich und richtig angezeigt wie hier. Die Wichtigkeit und hohe Bedeutsamkeit des Buches Daniel verliert jedoch sehr viel an Intensität, wenn dasselbe aus der Zeit des Antiochus Epiphanes herrührt und dem Propheten, dessen Namen es trägt, blos unterschoben wäre. Die Frage nach der Aechtheit ist daher um so wichtiger, je nachdrücklicher sie von den Neuern verneint wird. Den Ausgangspunkt für die Bekämpfung der Aechtheit Daniels bildet die Voraussetzung, daß wahre, in Folge übernatürlicher Einwirkung stattfindende Weissagungen und Wunder nicht möglich seien. Schon der Heide Porphyrius hat sich unter anderm hauptsächlich auch deshalb gegen die Aechtheit erklärt, weil er die Drangsale der Juden zur Zeit des Antiochus Epiphanes so genau beschrieben fand, wie sie nach seiner Meinung zur Zeit Daniels unmöglich vorausgesagt werden konnten. Und bei den neuern Bekämpfungen erscheinen immer die in dem Buche vorkommenden Weissagungen und Wunder als dasjenige, was am meisten Anstoß erregt und dem Buche den Vorwurf zugezogen hat, daß es nur zu bestimmten Zeiten ausgesonnene Fictionen, etwa aus der Zeit der Maccabäer, enthalte. Daneben hat man allerdings noch, um noch kritischer zu bekämpfen, eine Reihe von Anachorismen, historischen Unrichtigkeiten und Widersprüchen namhaft gemacht, als Beweise gegen die Danielische Abfassung. Am ausführlichsten und gründlichsten hat Hengstenberg die diesfallsigen Einwürfe erörtert und zu beseitigen gesucht (die Authentie des Daniel 2c. S. 10—220) und de Wettes umfassender Artikel über Daniel in der

Hall'schen Encyclopädie (Thl. 23, S. 1—15) ist fast nur gegen ihn gerichtet. Was zunächst den ersten Punkt, die Weissagungen und Wunder betrifft, so geht der hierauf bezügliche Vorwurf weniger die Kritik als die Dogmatik und Apologetik an. In Betreff des zweiten Punktes kann ebenfalls alles, was früher über den vermeintlichen Widerspruch zwischen 1, 21 uud 10, 1; über die in dem Buche vorkommenden griechischen Wörter; über die Lobeserhebungen Daniels; über seinen Aufenthalte in Susa im dritten Jahre Belschazars (8, 1, 2); über die wahrscheinliche Verwechslung des Darius Medus mit Darius Histaspi vorgebracht wurde, als aufgegeben und beseitigt betrachtet werden. Und wenn de Wette ganz besonderes Gewicht darauf legt, daß Nebukadnezar als Vater Belschazars bezeichnet werde, da er doch dessen Großvater sei, und auf die Angaben 1, 1 und 2, 1 die Behauptung gründet, daß es um die historische Grundlage des Buches schlecht stehe, so ist in ersterer Beziehung einfach an den biblischen Sprachgebrauch in Bezug auf אב zu erinnern, wonach das Wort nicht blos Vater im eigentlichen Sinne, sondern auch Voreltern überhaupt und insbesondere Großvater bedeutet. Genes. 28, 13. In 1, 1, sagt Herzfeld A. 297, scheint der Verfasser einer babilonischen Quelle gefolgt zu sein; darin daß Belschazar der Sohn des Nebuchadnezar gewesen sei, hat er entweder die Sage oder Baruch 1, 11, 12 vor sich gehabt, welches Büchlein er auch in dem Gebet K. 9 benützt zu haben scheint. In den beiden Stellen, wo sich die historische Grundlage des Buches als schlecht ausweisen soll, handelt es sich nur um ein Paar Zahlen, die leichtlich Versehen der Abschreiber sein können, wie dieß häufig der Fall ist, wo in der Bibel Zahlen vorkommen; rühren sie aber auch vom Verfasser selbst her, so sind es eben zwei unrichtige Zahlenangaben, ohne Einfluß auf den übrigen Inhalt des Buches, dergleichen auch in andern historischen Büchern vorkommen, ohne daß man deswegen ihre historische Grundlage verwirft oder verwerfen dürfte. Das dreimalige Beten 6, 11 hält Herzf. für Spuren von großer Jugend. Allein das dreimalige Beten ist ein natürliches Bedürfniß, nach welchem man Gott in den markantesten Tageswenden anruft. Nicht wichtiger sind die äußern Gründe, die man gegen die Aechtheit vorbringt. Das Vorkommen Daniels unter den Hagiographen im hebräischen Canon kann nichts beweisen, weil die Aufeinanderfolge der einzelnen Bücher dort nicht nach ihrer Entstehungszeit sich richtet. Dagegen erhellt aus dem Berichte Josephus, daß Alexander dem Großen zu Jerusalem der Prophet Daniel vorgezeigt und eine Weissagung desselben auf eine baldige Unterjochung Persiens gedeutet worden sei (Ant. 11, 8, 5), sowie aus der Art und Weise, wie der sterbende Matathias (1 Macc. 2, 59. 60) Daniels und seiner Genossen gedenkt, unwidersprechlich hervorgeht, daß das Buch Daniel nicht erst unter Antiochius Epiphanes, sondern in weit früherer Zeit entstanden sei. Muß aber dieses zugegeben werden, so fallen damit

die meisten und jedenfalls die bedeutendsten Gründe für die Unächtheit von selbst weg, sofern sie eben für die Entstehung des Buches in der maccabäischen Zeit beweisend sein sollen, und wenn sie das nicht sind, den ganzen Zeitraum rückwärts offen lassen. Erwägt man noch, daß Medien vor Persien steht 5, 28. 6, 9. 13. 16, was auf die Zeit des Darius Medus hinweist, so bleibt nur der allerdings sehr sonderbare und seltsame Umstand übrig, daß das Buch so detaillirte Prophetien enthält. Erwägt man daß Jos. ant. 10, 10, 7 dem Daniel βιβλία in der Mehrzahl zuschreibt, so kömmt man zu dem Resultate, daß anfangs einzelne Abschnitte des Buches vorhanden waren, die dann später mit Zuthaten aus der Zeitgeschichte der Maccabäer in die jetzige Sammlung gebracht worden seien. So wird mit Recht Baba-batra 15, 1 behauptet, die Männer der großen Synagoge hätten Daniel geschrieben, diese aber blühten nicht nur bis zu den Maccabäern, sondern noch nach denselben mit andern Namen.

5. Psalmen. Im Talmud Sebachim 117, 1 Baba-batra 14, 2. 15, 1 dann von Augustin (de civitate Dei 17, 14) und Chrysostomus (in Ps. 50, Opp. ed Monf. v. 573) werden sämmtliche Psalmen dem David zugeschrieben, allein dieses hat nicht nur die auf andere Verfasser lautenden Angaben der Ueberschriften, sondern ganz entscheidend den Umstand gegen sich, daß Psalmen vorkommen, die erst aus der nachexilischen Zeit herrühren. Außer Zweifel wurden nach dem Exil verfaßt: Ps. 74, 77, 85, 44, 49, 73, 102, 106, 107, 118, 119, 126, 129, 137, 147, 149, Ps. 85, 102, 126, 137, 147 wurden wahrscheinlich kurz nach der Rückkehr aus Babilonien gedichtet, Ps. 44 kurz vor Nechemias Ankunft, dagegen Ps. 107 frühestens unter diesem, Ps. 74 während der Tempelzerstörung unter Atiochus Epiphanes, Ps. 149 zur Zeit der maccabäischen Siege, Ps. 118 wahrscheinlich für den Tag, an welchem der Maccabäer Jonatan den Pontificat antrat. (Herzf 2, S. 25.)

6. Kohelet. Als Hauptgründe für die späte Entstehung dieses Buches bezeichnet man theils den sprachlichen Charakter desselben und seine Darstellungsweise, theils seinen Inhalt. Die häufige Anwendung des Participiums; die mitunter vorkommenden Aramaismen in Wort- und Satzbildung; die matte und prosaische Darstellungsweise; die Reife und Unbefangenheit des Urtheils über Gottes Weltordnung und die Aeußerung des Verfassers, daß er König zu Jerusalem gewesen sei, weiser und wohlhabender, als alle (Könige), die vor ihm dort waren., 1, 12. 16. 2, 7. 9. werden als Kundgebungen späterer Zeit betrachtet. Gegen salomonische Urheberschaft werden noch manche Lehren und Aussprüche des Buches geltend gemacht, namentlich die Bekanntschaft mit dem Unsterblichkeitsdogma, (3, 21) die ungünstigen Aeußerungen über die Opfer, (4, 17) die mißliebigen Urtheile über die Könige, (4, 13. 10, 4. 5. 16.), die Klagen über

ungerechte Richter, (3, 16. 4. 1. 5, 7), über die Schlechtigkeit der Weiber (7, 26). Hitzig sagt: Man setzt die Abfassung des Buches jetzt gewöhnlich an das Ende des persischen oder in den Anfang des macedonischen Zeitalters (der Prediger Salomo's S. 121). Herzf. Gesch. 1. S. 67 sagt: „Kohelet bedeutet einen solchen Redner in Versammlungen wie die Soferim waren. Auch in den baale asuppot 12, 11 sind die Soferim nicht zu verkennen.“ Andererseits erscheint 4, 13—16 der politische Gesichtskreis des Verfassers so, wie ihn die Herrschaft der Ptolemäer bis zur Maccabäerzeit und der Seleukiden bis fast eben so tief herab nicht boten, wie er aber vollkommen im letzten Jahrhunderte des Perserreichs waren. Ich glaube diese baale asuppot haben vereinzelte Erfahrungssätze, geschichtliche Daten, von Alexanders Zeit bis nach Simon II. mit daran geknüpften Lehren und Ermahnungen zusammengestellt. Die Schlußredaction sei zu der Zeit Hirkan Sohn Josephs erfolgt. Die Tyrannenherrschaft der Könige, das Unheil, welches böse Weiber durch ihre malitiösen Einmischungen und Intriguen stifteten, die Pflicht dem absoluten Monarchen unbedingt zu gehorchen, paßt Alles recht gut in diese Zeit. K. 8 deutet klar auf den Steuerpächter Joseph. „Wer ist wie der Weise? Und wer versteht die Deutung der Dinge? Die Weisheit des Menschen erleuchtet sein Antlitz; die Frechheit aber entstellt sein Antlitz. Ich achte auf das Wort des Königs, besonders wegen des Eides Gottes. Uebereile dich nicht, von seinem Antlitz dich abzuwenden; beharre nicht im Bösen; denn Alles, was er will, kann er thun. Dadurch ist das Gebot des Königs ein Machtgebot und wer dürfte zu ihm sagen: Was machst Du?“ K. 10, 16. 17. „Wehe dir o Land, wenn dein König ein Knabe ist, rc. wohl dir Land, wenn dein König ein Sohn der Edlen ist,“ war vielleicht eine Hinweisung auf die Befriedigung, welche der Sieg des ägyptischen Ptolemäus Philopator über den jugendlichen Seleukiden Antiochus erweckte. Philopator zeigte sich wirklich nach errungenem Siege als Sohn der Edlen, er besuchte viele cölesyrische Städte, beschenkte ihre Tempel und befestigte durch freundlichen Zuspruch ihre Anhänglichkeit an Aegypten. Wer erinnert sich nicht beim Lesen 7, 26—29: „Und ich fand etwas was bitterer ist als der Tod — das Weib, weil sie eine Fangschlinge ist und ein Fallstrick ihr Herz, Fesseln ihre Hand.“ „Wer fromm ist vor Gott, der wird ihr entrinnen; der Sünder aber wird von ihr bestrickt“ rc., wer erinnert sich dabei nicht an folgende Geschichte: Joseph hatte sich in Alexandrien, bei der Tafel des Königs, in eine schöne Tänzerin verliebt und ersuchte seinen Bruder Solymius, ihn bei seiner Liebeswerbung zu unterstützen, Solymius führte ihm aber im Dunkeln statt der Tänzerin seine eigene Tochter zu, ohne daß Joseph dies gemerkt hatte, endlich entdeckte ihm Solymius die Wahrheit. Joseph heiratete sogleich das Mädchen und diese gebar ihm den Hirkan, der schon im 13. Jahre Proben von großer Geistesgewandtheit ablegte.

Zur selben Zeit lebte Simon II., der den Grundsatz aufstellte, daß die jüdische Welt auf Tora, Aboda und Wohlthun bestehe. Kohelet legt das Hauptgewicht auf die Tora. Tempeldienst, Gelübde, Nazaräerthum sind minder wichtig in seinen Augen. Wenn unter dem Präsidium des Hirkan die baale asuppot das Buch redigirten, so mußten diese, mehr dem Clerus als dem Gelehrtenstande zustehenden gottesdienstlichen Verrichtungen, von minderem Belange als die Tora sein. Auf den gefeierten, verherrlichten Simon II. beziehen sich auch die Worte, „Es ist kein Mensch ein solcher צדיק der das Gute thäte und nicht fehlen würde," vielleicht im Hinblick dessen, daß Simon dem Streben des Hirkan, die weltliche Fürstenwürde zu erlangen, entgegen arbeitete.

7. Sirach. Dieses Buch führt in der latein. Vulgata, sowie gewöhnlich auch bei lateinischen Kirchenschriften den Namen Ecclesiasticus, welcher Name darauf hinweist, daß man das Buch als Seitenstück zu dem Buche Kohelet betrachtete, welches ebenfalls ecclesiastes hieß. In der That hat Sirach dieselbe Tendenz wie Kohelet und unterscheidet sich nicht so sehr von letzterem durch Wesen und Inhalt, als durch Form und Vortragsweise; Kohelet stellt seine Sprüche und Lehren nicht apodictisch hin, sondern bewegt sich zuerst in einem Meere von Zweifeln, schwankt zwischen beiden Richtungen des pro und contra, leiht dem einen wie dem andern Wort und Ausdruck; Sirach redet abgeschlossen in fertigen Sentenzen, ohne Zweifel und sich hin und her bewegende Philosopheme. Er legt nicht nur ähnliche Sittensprüche wie Kohelet dem Leser ans Herz, sondern varirt gleichsam dessen Thema. So z. B. in Jebamot 63, da liest man aus Sirach in extenso über die guten und bösen Weiber, worüber Kohelet sich K. 7. nur kurz faßt. Einen gewissen Grad von Epikuräismus, den Kohelet, bei seinen Versuchen, die rechte Lebensanschauung zu gewinnen, zuweilen empfiehlt, findet auch Sirach mit schönen Worten und eindringlicherer Redeweise als Kohelet plausible, Nida 65. Zuweilen ist aber Sirach präciser als Kohelet. Man vergleiche das was Kohelet 4, 17. 5, 1 über das Gebet sagt mit dem kurzen Spruche Sirachs בצר אליורה (Erubin 65). Anderseits ist nicht zu verkennen, daß Sirach, der Priester, im Sinne seines Standes, für die Glorificirung des Tempels und der Opfer spricht, die bei Kohelet, dem Laien, von untergeordneter Bedeutung sind. Sirach mag ebenso wie Kohelet auf Simon II. und seinen Gnomen sich bezogen haben, doch legt er nicht auf die Tora den Hauptaccent und ist entzückt von Simon II. Priesterdienst *), während Kohelet, den Hauptzweck und das Endresultat in der Gottesfurcht und in der Beobachtung seiner Gebote findet. Kohelet will nicht, daß man Gelübde ablege (5, 4), in

---

*) Gottes Gebote halten, heißt viele Opfer bringen, 35, 1.

Sirach haben die Gelübde ihren verdienstlichen Werth. (18, 21.) Sirach stand auch wirklich im Rang und Ansehen der Hagiographen, die Rabbinen citirten das Buch in der üblichen Weise der Ketubim, es wird sogar noch im Anfang des 4. Säculums zu den Ketubim gezählt. Sirachs Sprüche sind in etische Schriften übergegangen, von den Weisen empfohlen und in öffentlichen Vorträgen verbreitet worden. (Zunz g. V. S. 102.) Daß es in den Canon nicht aufgenommen wurde, gab R. Joseph Anlaß zu behaupten, es müßten anstößige Stellen darin vorkommen, die ihm die Canonicität entzogen. Nach solchen Stellen sucht man aber vergebens; seine Nichtaufnahme in den Canon mochte aus dem Grunde geschehen sein, weil man mit dem Buche Kohelet die Schlußredaction des Canons machte und denselben nicht weiter zu vermehren beschloß. Man fand sich zur Aufnahme des Sirach in den Canon um so weniger geneigt, als dieses Buch eigentlich nichts Neues enthält und das im Buche der Sprüche und des Kohelet Vorkommende, nur mit dem neuen Gewande des Maschal, recapitulirt. Darauf beziehen sich vielleicht die Worte am Ende Kohelet, welche vom Schlußredacteur herrühren, und kein wesentlicher Bestandtheil des Buches sind: „Und außerdem, daß der Prediger weise war, (nämlich der Prediger Sirach) lehrte er noch das Volk die Weisheit, er prüfte und forschte und setzte viele meschalim zusammen. Beflissen war der Prediger, gefällige Ausdrücke zu finden, zu schreiben, was recht ist, Worte der Wahrheit.“ In Bezug auf den abgeschlossenen Canon sagt er weiter: „Die Worte der Weisen sind wie Stacheln und wie einschlagende Nägel. Mitgliedern der Weisen-Versammlungen sind sie übergeben worden, von Einem Lehrer.“ Er sucht dann die Hinzugabe des Sirach hintanzuhalten und jede Vergrößerung des Canons abzuwehren: „Und außerdem mein Sohn! sei gewarnt: des vielen Büchermachens ist kein Ende 2c.

Der Urtext des Buches war hebräisch, uns ist es aber nur noch in Uebersetzungen erhalten. Als Verfasser wird sowohl im Prolog als im Buche selbst (50, 27) Jesus, der Sohn Sirachs aus Jerusalem bezeichnet, er war Priester. Auch vom Uebersetzer des hebräischen Orginals ins Griechische ist nur bekannt, daß er ein Enkel des Verfassers war und seine Uebersetzung in Aegypten verfertigte. Zur Ausmittlung des Zeitalters bietet das Buch zwei Anhaltspunkte dar, nämlich erstens den Umstand, daß unter den preiswürdigen Männern in Israel, deren Lob der Verfasser verkündet, der Hohepriester Simon der letzte ist, und zweitens die Angabe, daß der Uebersetzer unter Ptolemäus Euergetes nach Aegypten gekommen sei und dort seine Uebersetzung verfertigt habe. Allerdings gab es zwei Hohepriester Namens Simon und zwei ägyptische Herrscher Namens Ptolemäus Euergetes; allein daß der zweite Simon und der zweite Ptolemäus Euergetes gemeint seien, läßt sich kaum einem Zweifel unterstellen. Denn einerseits ist es völlig unglaublich, daß Sirach für den ältern Simon eine verhältnismäßig sehr

lange Lobrede gehalten hätte (50, 1—21), der sich um den gesetzlichen Cult, um das Wohl seiner Nation gar nicht verdient gemacht. Anderseits ist der Uebersetzer seiner eigenen Angabe gemäß im 38. Jahre des Euergetes nach Egypten gekommen und der erste Euergetes hat nur 25 Jahre regiert. Auch haben, sagt Herzf. Geschichte II. S. 73, diejenigen Unrecht, welche im „38. Jahre" wegen des darauffolgenden ἐπὶ auf das Lebensalter des Uebersetzers beziehen, vielmehr ist Physkon gemeint; er bestieg im Winter 170 auf 169 a den Thron seines Bruders, regierte von dem Winter darauf bis 162 mit ihm gemeinschaftlich, und, als er ihn dann verdrängte, noch eine Zeit lang allein, worauf er dem Phylometer weichen mußte; als dieser 145 starb und Physkon den Thron von Aegypten wieder erhielt, ließ er vielleicht alle 25 Jahre von 169 an bis dahin, wenigstens aber die zehn Jahre ungefähr, während welcher er Aegypten wirklich schon beherrscht hatte, bei Angabe seiner Regierungsjahre mitzählen, so daß sein 38. Jahr 132 oder 118 a war. Der Großvater des damals nach Aegypten Gekommenen mochte 50 Jahre früher geblüht haben, also noch vor den syrischen Verfolgungen. Hiemit stimmt überein, daß er nach dem 169. Fragmente des Dio Cassius unter Ptolemäus Epiphanes gelehrt haben soll, welcher von 205 bis 181 a regierte.

8. Das Gebet Asarias und der drei Männer im Feuerofen. Eine unangemessene Compilation aus alten Bußdichtern. Es ist ungewiß, ob daß Gebet der drei Männer, Chananja, Mischael und Asaria in hebräischer Sprache abgefaßt worden sei. Das Gebet und der Gesang haben nicht einen und denselben Verfasser, denn jenes klagt V. 14 darüber, daß es keinen Ort zum Opfern gebe, dieser aber erwähnt V. 30 den Tempel; dies beweist auch der Umstand, daß der nämliche Verfasser auch das Gebet nicht dem Asaria allein, sondern allen drei Männern würde beigelegt haben. Herzf. setzt dieses Apokryph in die Zeit der ersten Maccabäerkämpfe an; es mochte wirklich einen Asaria zum Verfasser haben, später aber irrthümlich dem gleichnamigen Gefährten des Daniel zugeschrieben werden, wodurch Jemand, aber ohne Zweifel ein Judäer, sich bewogen fühlte, den Gesang der drei Männer zu dichten und ihm jenes Gebet nebst einem kleinen Zusatze voranzustellen. Das Buch kam nach Aegypten und wurde ins Griechische übertragen.

Geschichtliche Werke haben wir folgende:

1. Ester. Ueber Veranlassung und Abzweckung des Buches läßt der Inhalt kaum einen Zweifel übrig. Aus K. 9, 32 erhellt, daß die zum Andenken an die merkwürdige Thatsache eingesetzten Festtage, Purim genannt, Veranlassung wurden, daß ein Buch, welches über diese Purim die nöthigen Aufschlüsse geben sollte und auch wirklich nach seiner Anfertigung zu diesem Zwecke an diesen Festtagen öffentlich vorzulesen war, niedergeschrieben und in ein Buch eingetragen wurde, welches dem Zusammenhange nach eine Tempelchronik gewesen zu sein

scheint. Veranlassung und Abzweckung waren zunächst bloß liturgischer Art, womit jedoch nicht in Abrede gestellt werden kann, daß zugleich auch der für das nachexilische Judenthum wichtige Gedanke ausgedrückt wurde, daß es auch bei allem Druck doch auf die Erhaltung der Israeliten abgesehen sei, die Veranlassung und Abzweckung des Buches scheint auch auf die Zeit seiner Abfassung hinzuweisen. Hävernik (Eiul. 1. II. 363) hat aus 9, 62 gefolgert, das Buch sei nicht lang nach den Ereignissen entstanden, die es berichtet. Noch sicherer als aus dieser Stelle scheint aber dasselbe aus dem Zweck des Buches zu folgen. Denn durch Mardochais Briefe hat das Purimfest sicherlich eine sehr schnelle Ausbreitung gefunden, (2 Macc. 15 36) und dies mußte nothwendig auch das baldige Entstehen solch' eines liturgischen Buches, wie das Buch Esther ist, zur Folge haben. Dazu kommt noch das gar zu frische Colorit der Schilderungen und das große Detail der erzählten Thatsachen, welches nicht minder einen Verfasser verräth, welcher der frischen That näher lebte, als der linguistische Charakter des Buches in die Periode der persischen Herrschaft selbst führt, welche aus andern Büchern, wie Esra und Nehemia bekannt ist. Ueber den Verfasser selbst läßt sich mit Sicherheit nichts bestimmen. Aus K. 9, 20 folgt durchaus nicht, daß Mardochai selbst der Verfasser sei, vielmehr unterscheidet sich dieser genau durch Kapitel 9, 23—27, der 9, 20 nur die Briefe schrieb. Sicherlich war er ein im persischen Reiche, vielleicht zu Susa lebender Israelit, der den Inhalt seines zu liturgischem Gebrauche bestimmten Buches aus der lebendigen Quelle der das Purimfest begleiteten Traditionen und den brieflichen Actenstücken Mardochais schöpfte. Der hebräische Text, in welchem das Buch Esther auf uns gekommen ist, trägt durchaus alle Spuren und Charaktere eines Originals und verräth so bestimmt genug seinen Verfasser als einen Israeliten; liefert uns aber in den nicht wenigen persischen Ausdrücken hinlängliche Hindeutungen auf die Zeit und den Ort, wo sein Verfasser gelebt haben dürftr. Der Umstand, daß im Buche Esther, Mardochai und Esther ohne schuldige Lobeserhebungen genannt sind, würde darauf hinweisen, daß erstere das Buch verfaßt haben, welche sich nicht selbst Weihrauch streuen wollten; daraus würde sich auch erklären, daß im Buche nicht nur der Name Gottes, sondern auch alles Religiöse vermieden wurde, denn Mardochai und Esther wollten ja absichtlich ihr Religionsbekenntniß nicht bekanntgeben.

2. Esra. Das Buch befaßt sich mit der nachexilischen Geschichte der Juden, von der es jedoch nicht eine ununterbrochene lückenlose Darstellung gibt, sondern nur die wichtigsten Ereignisse berichtet. Zuerst wird die Rückkehr der jüdischen Exulanten aus Babylonien nach Palästina im ersten Jahre des Cyrus und ihre Bemühungen zur Wiederherstellung des gesetzlichen Cultus und Wiedererbauung des Tempels beschrieben. Am letztern Geschäfte wollen auch die Sa-

maritaner theilnehmen, aber als sie von den jüdischen Stammhäuptern abgewiesen wurden, wußten sie durch Verdächtigung der Juden am persischen Hofe ein Verbot des Fortbaues zu erwirken, welches erst im zweiten Jahre des Darius Hystaspis wieder aufgehoben wurde, worauf der Bau von Neuem begann im 6. Jahre des genannten Königs vollendet und die Einweihung unter Darbringung reichlicher Brandopfer gefeiert wurde. Von da an wird ein ziemlich langer Zeitraum übersprungen, und gleich über die zweite Rückkehr der Exulanten unter Esra und seine schon besprochene Wirksamkeit zum Wohle seines Volkes Bericht erstattet. Hiernach ist deutlich, daß im Buche Esra's nur die Geschichte in den Büchern der Chronik fortgesetzt wird, letztere schließt mit der Erlaubniß des Cyrus zur Rückkehr der jüdischen Exulanten, und mit eben dieser beginnt das Buch Esra's und berichtet, wie von dieser Erlaubniß Gebrauch gemacht worden, und was in Folge dessen geschehen sei. Auch in Bezug auf Sprache und Darstellungsweise stimmt unser Buch in auffallender Weise gleich vom Anfang an mit der Chronik zusammen (Zunz g. V.), hat jedoch das Eigenthümliche, daß es nicht durchweg in hebräischer, sondern theilweise in chaldäischer Sprache abgefaßt ist. Esra nämlich, beider Sprachen gleich mächtig, schrieb hebräisch, so lang er selbstständig berichtete, wenn er dagegen Urkunden mitzutheilen hatte die in aramäischer Sprache abgefaßt waren, so fügte er sie unverändert in eben dieser Sprache bei, daher kommt es, daß die Abschnitte 4, 7—6, 18 und 7, 12—26, die meistens nur solche Urkunden enthalten, in chaldäischer Sprache vorliegen. Das Buch gibt sich, abgesehen von der Aufschrift desselben, auch selbst für ein Werk Esra's aus. In dem Abschnitte nämlich 7, 27—9, 15 redet Esra von sich selbst in der ersten Person, und bezeichnet sich damit als Urheber jenes Abschnittes. Der Anfang desselben weist zurück auf das königliche Decret, 7, 12—26 und als nothwendige Einleitung zu diesem erscheint 7, 1—11, wogegen Kap. 10 den Schluß des ganzen Abschnittes bildet, so daß jedenfalls der zweite Theil des Buches (7—10) von einem und demselben Verfasser und sofort von Esra herrühren muß. Der erste Theil (1—6) enthält meistens Urkunden, Briefe und königliche Decrete, die allerdings ein Anderer als Esra zusammengestellt und mit den erforderlichen historischen Erläuterungen versehen haben könnte. Allein die meisten Documente sind von der Art, daß sie ein Israelit nur in Babilonien, und nur, wenn er sich der königlichen Gunst erfreute, aus den königlichen Archiven erlangen konnte, was schon weit eher an Esra selbst, als an irgend einen Andern denken läßt, weil eben er vom Könige erhielt, was er verlangte. (7, 6). Selbst der Abschnitt (7, 1—11) ist ihm mit ungenügenden Gründen streitig gemacht worden. Denn daß von Esra in der dritten Person die Rede ist, erklärt sich aus einer bekannten historigraphischen Manier der alten Hebräer. Spricht doch Moses in der dritten Person von sich im Penta-

teuch. Wenn das ganze 3. Kap. Verdacht durch außerordentliche Aehnlichkeit mit dem Styl und den Lieblingsmeldungen der Chronik erregt, was auch von den letzten Versen des 6. Kap. gilt (Zunz S. 20), so kann man nur daraus folgern, daß Esra mit der Chronik sympathisirte, ohne jedoch den Verfasser der Chronik auch für den Verfasser des Buches Esra auszugeben. Man sagt: daß nur ein späterer Schriftsteller nicht gewußt haben mag, daß Artaxerxes nach Darius regierte, dem Esra sei eine solche Unwissenheit nicht zuzumuthen, weil er ja unter Artaxerxes blühte, und doch stehen die Begebenheiten unter Xerxes vor den, welche sich unter Darius zugetragen (4, 7—24). Allein man könnte nur sagen, daß 4, 7 an eine unrechte Stelle gekommen, und eigentlich vor Kap. 7 zu stehen käme.

3. Nehemia. Es enthält eine ausführliche, wiewohl nicht ganz vollständige Berichterstattung über die Wirksamkeit des Nehemias. Und wenn wir zu dem Gesagten noch beifügen, daß es außerdem noch in einem ausführlichen Berichte anzeige, von welchen Familien die verschiedenen Thore und die Mauerstrecken Jerusalems wieder hergestellt oder ausgebessert worden seien (3), und außer dem Volksverzeichnisse (1) auch noch Verzeichnisse von Priestern und Leviten, und Notizen über solche Verzeichnisse enthalte (12, 1—26), so ist der Inhalt des Buches im Wesentlichen angegeben. Die Frage nach dem Verfasser und der Echtheit des Buches scheint hier keine großen Schwierigkeiten zu machen, weil der Verfasser das, was Nehemias gethan, als seine eigene Thätigkeit beschreibt, indem er gleich vom Anfang an, des Nehemias Thaten erzählend, in der ersten Person redet, und damit eben sich selbst als den Nehemias bezeichnet. Nur in den drei Kapiteln 8—10 ist von Nehemias in der dritten Person die Rede, wiewohl der Verfasser auch hier sich durch die communicative Rede (10, 1, 31, 33, ff.) wenigstens unter die Mithandelnden stellt. Eben diese drei Kapitel aber werden dem Nehemias abgesprochen, und für eine spätere Interpolation erklärt, nicht gerade wegen der berührten Eigenthümlichkeit, sondern aus andern Gründen, weil nämlich die Persönlichkeit des Nehemias nicht hervortrete, weil ferner die Vorlesung des Gesetzes (8, 1 ff.) und die Feier des Laubhüttenfestes (8, 14 ff.) die erstmalige in der nachexilischen Zeit zu sein scheine, gegen Esra 3, 4, und weil endlich auch bedeutende Sprachdifferenzen zwischen diesem Abschnitte und den übrigen Theilen des Buches vorlägen. Allein beweisend sind diese Gründe keineswegs. Der erste Punct erklärt sich einfach daraus, daß es sich in dem fraglichen Abschnitte um religiöse und gottesdienstliche Vorkehrungen und Einrichtungen handelt, und eben darum nicht Nehemias, sondern Esra der Priester die Hauptperson dabei war. Der zweite Punct ist eine völlig willkürliche Annahme. Jene Vorlesung des Gesetzes schließt eine frühere nicht aus, aber, wenn sie auch als die erstmalige genannt wäre, würde sie gegen Nehemias nichts beweisen, denn daß man erst damals das Laub

hüttenfest aus dem Gesetz kennen gelernt habe, wird Nehemias 8, 14 ff. weder gesagt noch angedeutet. Wenn aber in Bezug auf dieses Fest gesagt wird, seit den Tagen Josuas haben die Israeliten nicht so gethan, so bezieht sich dieses nicht auf die Festfeier überhaupt, sondern auf die besondere Art derselben. Die berührte sprachliche Differenz endlich ist nicht so groß, als die gegnerische Einwendung meinen lassen will; so weit sie aber wirklich vorhanden ist, erklärt sie sich eben aus dem Inhalte des fraglichen Abschnittes. Derselbe bezieht sich auf gottesdienstliche Gegenstände und muß daher nothwendig nicht nur einzelne Ausdrücke und Redeweisen enthalten, die sonst in dem Buche nicht mehr vorkommen, sondern muß sich auch der zur Zeit des Verfassers üblichen Ausdrücke bedienen. Es wird ihm aber außerdem auch noch 12, 1—26 streitig gemacht, weil in demselben eine Genealogie Jeschua's vorkommt, der bis auf den Hohepriester Jaddua zur Zeit Alexanders des Großen herabreicht (10 f.) und überdies die Bemerkung, daß unter Darius dem Perser die Stammhäupter der Priester seien aufgezeichnet worden (22). Allein jene Genealogie sowohl als diese Bemerkung sind augenfällig spätere Zusätze, denn sie erscheinen als etwas Fremdartiges in ihrer Umgebung, und werden als solches schon durch die Ueberschriften und Schlußformeln der Abschnitte, in denen sie sich finden, ausgeschieden. Endlich wird auch noch (12, 44—13, 3) für eine Einschaltung, welche eine Lücke in Nehemias Denkwürdigkeiten ausfüllt, wahrscheinlich von eines spätern Priesters Hand, erklärt. Ein anderer Grund jedoch wird dafür nicht angegeben, als daß 12, 47 Serubabels und Nehemias Zeit zusammen gefaßt werde. Allein diese Zusammenfassung besteht nur in der Bemerkung, daß man zu Nehemias Zeit ebenso, wie zur Zeit Serubabels, für die Diener des Heiligthums die ihnen gebührenden Einkünfte bestimmt habe. Warum aber diese Bemerkung nicht von Nehemias selbst ebenso gut als von einem spätern sollte gemacht worden sein können, läßt sich gewiß nicht absehen. Wenn, wie gezeigt worden, Nehemias selbst das Buch geschrieben hat, so hat er es gethan gegen das Ende seiner öffentlichen Wirksamkeit und sofort gegen das Ende der Regierung des Artaxerxes Longimanus.

4. Chronik der Schluß des zweiten Buches, welcher der Erlaubniß des Cyrus zur Rückkehr der Exulanten in ihr Vaterland gedenkt, zeigt, daß die Abfassungszeit der Chronik in die nachexilische Zeit falle. Unmittelbar nach dem Exil wurde sie sicherlich nicht geschrieben, denn in dieser Zeit hatten diejenigen, unter den heimgekommenen Exulanten, die etwa ein solches Buch zu schreiben im Stande waren, andere und dringendere Geschäfte. Die Wiederherstellung der Stadt und des Tempels, und die neue Ordnung der religiösen und bürgerlichen Verhältnisse und Einrichtungen war das Erste und Dringendste von Allem, was zu geschehen hatte, und muß ihre Thätigkeit ganz in Anspruch ge-

nommen haben. Dazu kommt, daß die Stammtafeln des davidischen Hauses noch zwei Grade über Serubabel herab gehen (1. Chron. 3, 19—21). Wenn daher der Talmud und die Ueberlieferung den Esra als Verfasser der Chronik bezeichnet, so werden wir darin wenigstens so viel als wahr zu betrachten haben, daß die Chronik im Zeitalter Esras entstanden sei. In neuerer Zeit hat man zwar eine ungleich spätere Zeit derselben behauptet und gemeint, sie sei frühestens um die Zeit Alexanders des Großen, wahrscheinlich aber erst im Zeitalter der Seleuciden, oder gar erst zur Zeit des Antiochus Epiphanes geschrieben worden. Für Ersteres wird hauptsächlich die Stammtafel Serubabels. 1. Chron. 3, 19—24 angeführt (Zunz g. V. 32). Allein diese Stammtafel, die ohnehin von manchen ältern und neuern Gelehrten für unächt erklärt worden ist, geht erweislich nur zwei Generationen über Serubabel herab, und nennt noch Enkel desselben, aber 21 b führt sie auf einmal einzelne Familien auf, deren Abstammung sie nicht angibt, so daß nicht einmal mit Sicherheit behauptet werden kann, daß sie bis in Esras Zeit herabführt. Aehnliches gilt von anderen Gründen, die man für eine noch spätere Abfassung geltend gemacht hat. Einige derselben führen nicht einmal in die nachexilische, geschweige denn in die nachesranische Zeit. Dies ist der Fall mit der Erwähnung Satans, dem vorgeblichen Haß gegen Israel, dem levitischen Geiste der Chronik, und dem in ihr erwähnten Fasten. Aber ein böses Wesen, wie der 1. Chr. 21, 1. erwähnte Satan kommt schon im Pentateuch unter dem Namen Asasel und in Hiob und 2. Sam. 19, 23 sogar schon unter dem Namen Satan vor. Sodann der vorgebliche Haß des Chronisten gegen Israel macht sich in seinem Geschichtswerk nicht in der von seinen Gegnern behaupteten Weise bemerklich, die unfreundliche Stimmung aber, die er zuweilen gegen Israels Abtrünnigkeit und Abgötterei laut werden läßt, hat er mit vorexilischen Propheten gemein, die sich zum Theil noch weit schärfer und derber als er gegen Israel ausgesprochen. Der levitische Geist des Buches ferner beweist ebenfalls nicht einmal eine nachexilische Entstehung desselben; denn derselbe Geist macht sich schon im Pentateuch und im Buche Josua bemerklich, also gerade in den ältesten Schriften des hebräischen Kanons. Endlich das 2. Chron. 20, 3 erwähnte Fasten, wodurch König Josafat sich und seinem Volke Gottes Gnade zuwenden will, ist nicht ein Fasten, wie es erst in den Tagen des Antiochus Epiphanes üblich geworden, sondern ein Fasten wie es schon von David, seiner eigenen Aussage zufolge, geübt wurde (2. Sam. 12, 22). Andere Gründe, die man für jene späte Entstehung der Chronik vorgebracht hat, beweisen höchstens nur eine nachexilische Entstehung, und selbst diese nicht immer. Dies gilt von der Ortographie und Schreibart, von den angeblichen Mythen, von der behaupteten 70jährigen Dauer des Exils, von der Erwähnung der Dareiken, den vorgeblichen Varianten aus der Quadratschrift, und der Stel-

lung des Buches im Kanon. Die Ortographie, wobei es sich hauptsächlich um die sogenannte scriptio plena handelt, ist mehr Eigenthümlichkeit des Chronisten selbst, als seiner Zeit überhaupt, sofern aber auch letzteres der Fall sein mag, erklärt sie sich vollkommen aus jener Zeit, wo die hebräische Sprache aufhörte, Volkssprache zu sein. Dasselbe gilt von der chaldaisirenden Schreibart, welche nicht weniger als in der Chronik, auch schon in den frühern kanonischen Schriften sich zeigt, und eine solche Schreibart könnte in einer schon unmittelbar nach dem Exil entstandenen Schrift um so weniger befremden, als gebildete Hebräer schon zu Jesaias Zeit die chaldäische Sprache verstanden. Sodann die vorgeblichen Mythen, ihr Vorhandensein in der Chronik sogar vorausgesetzt, könnten am wenigsten als Beweise für die behauptete späte Abfassung der Chronik betrachtet werden, weil es nicht blos im Zeitalter der Seleuciden und Maccabäer, sondern zu jeder Zeit einem Betrüger möglich gewesen sein muß, durch allerlei Erdichtungen die wirkliche Geschichte zu entstellen. Uebrigens finden sich nicht einmal mythische Berichte in der Chronik. Wie lange aber das Exil gedauert habe, mußte doch gleich am Ende desselben so gut, wie einige hundert Jahre später, gesagt, und im ersten Falle so gut als im letzten ein Irrthum begangen werden können, wenn etwa die Angabe einer 70jährigen Dauer irrig sein sollte. Wenigstens hat der Prophet Zacharias unmittelbar nach dem Exil die Dauer desselben auf 70 Jahre angegeben. Diese Angabe ist aber nicht irrig, denn vom 4. Regierungsjahre des Jojakims, in welchem die babilonische K nechtschaft beginnt, bis zum ersten Jahre des Cyrus sind gerade 70 Jahre verflossen. Ferner die Dareicken sind eine persische Münze, zuverlässig älter als Darius Hystaspis, deren Namen mit dem Namen Darius ursprünglich in keinem Zusammenhang steht, und erst später des Gleichklangs wegen mit Δαρεῖος combinirt wurde. Auch die Varianten aus der Quadratschrift führen nicht über Esras Zeit herab, denn zu Esras Zeiten war die Qudratschrift schon üblich; ohnehin werden wohl viele dieser Varianten nicht dem Verfasser ter Chronik, sondern den spätern Abschreibern derselben zur Last fallen. Endlich die Stellung der Chronik im hebräischen Kanon, daß sie nämlich in demselben die letzte Stelle einnimmt, beweist nicht das Geringste für ihre Entstehung nach Esra, denn die Aufeinanderfolge der Hagiographa im hebräischen Kanon ist keine chronologische, und selbst wenn sie es wäre, und die Chronik somit als die jüngste Schrift dieses Kanons bezeichnet würde, läge darin noch kein Beweis, daß sie nach Esra entstanden sei, weil ja der Kanon schon zu Esras Zeit zu seinem Abschlusse gelangte. Nur ein einziger Punct könnte in die Zeit nach Esra führen, nämlich die angebliche Entstellung einer Urkunde aus Nehemias Zeit (Neh. 11) von Seite des Chronisten (1. Chron. 9), allein eine solche Entstellung hat in der That nicht stattgefunden, und die chronistische Urkunde ist eine ganz andere als die nehemianische und

von letzterer ganz unabhängig; denn jene bezieht sich auf vorexilische Verhältnisse (V. 2. 19 ff.), diese dagegen auf nachexilische (V. 20 ff). Mithin steht der Ueberlieferung, sofern sie die Chronik aus Esras Zeit herleitet, nichts im Wege. Aber auch sofern der Talmud Esra als Verfasser bezeichnet, erweist sie sich als richtig. Esra nämlich ist Verfasser des nach ihm genannten Buches; dieses Buch aber und die Chronik haben einerlei Verfasser. Denn das Buch Esra beginnt auf eine solche Weise mit den Schlußversen der Chronik und fügt das, was dieser Schluß noch erwarten läßt und gleichsam einleitet, auf eine solche Weise hinzu, wie es füglich nur vom Verfasser der Chronik selbst geschehen könnte, von einem andern aber, und namentlich von Esra selbst gar nicht zu erwarten gewesen wäre, wenn nicht auch er die Chronik geschrieben hätte (Vgl. Herbst Einleitung II., 1. S. 175 ff.).

5. Tobias. Ueber Verfasser und Zeitalter dieses Buches sind die Gelehrten verschieden. Die ältern Exegeten bezeichnen gewöhnlich als Verfasser für die ersten 12 oder 13 Kapitel, Tobias, den Vater, für das folgende Tobias den Sohn, und für die letzten 2 oder 3 Verse einen unbekannten Israeliten, den man als den Herausgeber des Buches betrachten könne. Demnach wäre dasselbe, mit Ausnahme etwa der letzten Verse, vor dem babilonischen Exil entstanden, und älter als mehrere protocanonische Schriften. Allein die Hauptgründe, die man dafür geltend macht, daß nämlich vom ältern Tobias eine Zeit lang in der ersten Person die Rede sei, daß er den Auftrag erhalte, die berührten Ereignisse aufzuschreiben (12, 20), den er sicher auch befolgt hat, und daß es von dem Gebete im 13. K. ausdrücklich heiße, Tobias habe es aufgeschrieben (13, 1), sind nicht beweisend. Der erste Punct ist aus der Benützung christlicher, von Tobias selbst herrührender Quellen erklärlich, fällt aber nach der hieronymianischen Uebersetzung einfach weg, weil diese von Tobias überall in der dritten Person redet; der zweite Punct fällt nach letzterer Uebersetzung ebenfalls weg, weil jener Auftrag zum Aufschreiben in ihr nicht vorkommt, wobei ohnehin klar ist, daß die Befolgung desselben nicht nothwendig die Aufschreibung unseres jetzigen Buches Tobiä sein mußte; endlich die Aufschreibung unseres Buches im 13. K., wo übrigens die hieronymianische Uebersetzung wiederum nichts von einem Aufschreiben sagt, ist jedenfalls nicht die Abfassung unseres Buches. Auf der anderen Seite sind aber auch die Gründe, die man für die Entstehung des Buches lange nach Darius Hystaspis vorgebracht hat, daß nämlich die Vorstellung von 7 Engelfürsten (12, 15) aus dem persischen Religionssystem entlehnt, und dieses nicht älter sei, als Darius Hystaspis, daß die Stadt Rages erst von Seleucus erbaut worden sei, und daß von Josephus und Philo das Buch Tobia nie benützt werde, ebenfalls nicht beweisend. Jene Vorstellung von 7 höheren Geistern ist nicht aus dem zoroastrischen Religionssystem

entlehnt, und wäre sie es auch, sie könnte dennoch in Bezug auf die Zeit des Darius Hystaspis nichts beweisen, weil Zoroaster vor diesem König gelebt hat; sodann was Strabo über die Erbauung der Stadt Rages durch Seleucus Nikator sagt (Georg. 11, 12, 6), kann, wenn es wahr sein soll, nicht vom ursprünglichen Erbauen, sondern nur vom Vergrößern und Verschönern der Stadt gemeint sein, weil dieselbe schon zu Alexanders Zeit (Arian. Alex. 3. 20, 2), und nach persischen Angaben schon vor ihm existirte; die erwähnte Nichtbenützung endlich des Buches Tobiä beweist um so weniger gegen dessen Vorhandensein, als sie nicht einmal mit Sicherheit behauptet werden kann. Sichere Anhaltspuncte zu einer genauen Bestimmung des Zeitalters bietet der Inhalt des Buches nicht, den Schlußversen zufolge muß es jedoch nach dem babilonischen Exil entstanden sein, und in die nachexilische Zeit führt auch die Vergleichung des Tobias mit Job (2, 12), daß Tobias sagt: „In allen Straßen werde man Halleluja singen, weist auf die Zeit der Männer der großen Versammlung, denn Hallel wurde von dieser Sinode verfaßt (More nebuche hasman 11)*). Der Verfasser war ein Paläſtinenſer, und schrieb hebräisch oder aramäisch.

6. Judith. Der Verfasser dieses Buches ist unbekannt. Die vielen Bemühungen, denselben ausfindig zu machen, haben zu keinem Ziele geführt, und die verschiedenen diesfalls aufgestellten Vermuthungen haben keinen Werth. Das Zeitalter hat man sehr verschiedenartig bestimmt. Einige lassen das Buch erst in der christlichen Zeit entstanden sein; Andere zur Zeit der Maccabäer, Andere schon vor dem Exil, oder während des Exils, oder kurze Zeit nach demselben. Die letztere Ansicht hat vieles für sich, weil das Buch nach 14, 6. 16, 30, doch geraume Zeit nach dem erzählten Ereignisse geschrieben worden sein muß, das man in die Zeit des Königs Manasse setzt. Man hat zwar behauptet, es sei für diese Begebenheit kein Zeitraum, in dem sie sich zugetragen haben könne, denn sie könne weder vor, noch während, noch nach dem Exil sich ereignet haben, und darin liege zugleich auch der Hauptbeweis dafür, daß das Buch Judith eine Fiction enthalte, und ihm keine historische Glaubwürdigkeit zukomme. Allein gegen die schon von Bellarmin ausgespochene Ansicht, daß die fragliche Begebenheit in die Zeit der babilonischen Gefangenschaft Manasses falle, sind keine besonders erhebliche Einwendungen gemacht worden. (S. Herbsts Einleitung II. 3, S. 115). Die nach 8, 6, angedeutete Halbfeier des Tages vor dem Sabbat und Neumond, die Weigerung der Judith, von dem Wein, Mehl, Oel und den getrockneten Feigen der Heiden, sowie das Brod zu genießen, was nicht unter Beobachtung besonderer Reinigkeitsvorschriften bereitet wurde;

*) Auch die Erwähnung Mardachais 1, 24 weist auf die nachexilische Zeit.

der Umstand, daß 4, 3. von Reinigung des entweihten Tempels und Altars die Rede ist, setzt die Abfassung des Büchleins in späte Zeit herab.

7. Baruch. Sein Verfasser ist Baruch, ein Sohn Nerios, der im 5. Jahre nach Jerusalems Zerstörung das nach ihm genannte Buch schrieb (1, 2). Die durchgängige Uebereinstimmung in Name, Abstammung und Zeitverhältnissen läßt gegen die Identität jenes Gefährten Jeremias und des Verfassers unseres Buches Baruch keinen Zweifel aufkommen. Nur die Frage entsteht noch und wird verschieden beantwortet, ob blos die Schrift, welche Baruch in Babilonien vorlas, und nach Jerusalem mitbrachte, oder das ganze Buch in seiner jetzigen Gestalt als ein Werk Baruchs bezeichnet werden wolle. Die Entscheidung scheint jedoch nicht schwer zu sein. Der Eingang der angekündigten Schrift Baruchs ist auf solche Weise mit dieser selbst verflochten, daß man nicht einmal sicher sagen kann, wo letztere beginne, und daß eben dadurch das Buch eine Gestalt gewinnt, die es füglich nur von demjenigen erhalten haben kann, der auch jene Schrift verfaßt hat. Ist dieses richtig, so ist auch das Zeitalter des Buches bekannt, es ist das 5. oder vielleicht das 6. Jahr nach der Zerstörung Jerusalems durch Nebukadnezar (1, 2 f.). Die Ursprache des Buches ist die hebräische. Mit vielem Nachdruck macht man in neuerer Zeit das Verhältniß des Buches zu andern kanonischen Büchern geltend, und folgert daraus eine nachnehemianische Entstehung desselben. Allein das Viele, was man darüber gesagt hat, reducirt sich einfach darauf, daß das Buch drei Stellen mit dem Buche Daniel gemein hat, die eine derselben (Baruch 2, 12) kommt aber schon im Gebete Salamons vor (1 Röm. 8, 47.), zwei andere (1, 15. 2, 16) haben mit Daniel 9, 4—16 etwas Aehnlichkeit, jedoch soviel, daß dadurch die Abhängigkeit auf der einen Seite, die dann überdies noch auf Seite Daniels sein könnte, unzweifelhaft wurde. Die Anklänge (1, 16) an Nech. 9, 32; 2, 11 an Nech. 9, 10, sind zu unbedeutend, um für mehr als zufällig gelten zu können. Als 3. Gegengrund macht man geltend, daß der Verfasser zuweilen unwillkürlich die nachexilische Zeit verrathe, namentlich in den Stellen 1, 10. 14. 2, 6. 24. 33. 3, 16—21. Allein Niemand, der diese Stellen liest, wird Hindeutungen auf die nachexilische Zeit finden. Am ehesten möchte dies noch bei 1, 10. 14. geschehen, wornach zu Jerusalem geopfert wird und im Hause des Herrn die Schrift Baruchs gelesen werden soll. Allein auch nach Jerem. 41, 5. kommen nach Zerstörung des Tempels noch manche Juden nach Jerusalem, um im Tempel Opfer darzubringen, und nach Esra 2, 68. kommen die zurückgekehrten Familienhäupter vor Wiedererbauung des Tempels zum Tempel in Jerusalem; der Platz des Tempels behielt also die alte ehrwürdige Benennung auch zur Zeit, wo der Tempel zerstört war. Das Buch wurde hebräisch abgefaßt.

8. Pseudo-Esra. Das sogenannte dritte Buch Esra, auch der grie-

chische Esra, in den Handschriften der 70 meistens das erste Buch genannt, enthält eine Uebersetzung der beiden letzten Kapitel der Bücher der Chronik, des ganzen Buches Esra, einen Theil des Buches Nehemia (nur 2 Verse Esr. 5, 55. 7, 6. fehlen), einen Theil des Buches Nehemia (7, 37.—8, 13), und außerdem einen eigenthümlichen Abschnitt, wonach Darius, auf Veranlassung eines von Zerubabel gedeuteten Traumes, die Juden aus der babilonischen Gefangenschaft entlassen haben soll. Die Compilation wurde hebräisch oder chaldäisch geschrieben.

9. Der Brief des Jeremia. Man hat gegen die Abstammung oder Aechtheit dieses Briefes von dem Propheten Jeremia verschiedene Gründe vorgebracht, hauptsächlich, daß derselbe in griechischer Sprache verfaßt worden sei, und daß darin V. 3 die Dauer des Exils auf 7 Generationen gesetzt werde, was im Widerspruche stehe mit der Weissagung des Jeremias, welcher dieselbe auf 70 Jahre setze. Allein dieser Brief ist ursprünglich nicht in der griechischen, sondern hebräischen Sprache verfaßt, und aus dieser in jene übersetzt worden, wie dieses aus vielen Beispielen hervorgeht; und die 7 Generationen stehen nicht im Widerspruch mit den 70 Jahren des Jeremias, da man im Alterthume unter einer Generation 10 Jahre verstand, oder bedeuten 7 Geschlechter so viel als viele Geschlechter.

10. Loblied der drei Jünglinge im Feuerofen. Die Ursprache dieses Abschnittes ist allen Anzeichen nach die hebräische, oder vielmehr chaldäische. Die Frage nach dem Verfasser hat sonach keine Schwierigkeit. Der Abschnitt will als ein Werk desselben Verfassers gelten, wie das Buch selbst, in dem er vorkommt, also des Verfassers des Buches Daniel. Das Gebet des Asaria fällt in die Zeit der Maccabäer, denn V. 8 nennt die Abtrünnigen, und V. 14 klagt darüber, daß kein Oberhaupt, kein Prophet, kein Anführer, keine Opfer und kein Ort sei, dahin man die Erstlinge bringe. Es hatte vielleicht einen Asaria zum Verfasser, wurde aber dem gleichnamigen Gefährten des Daniel zugeschrieben. Jemand dichtete den Gesang der drei Männer und stellte das Gebet des Asaria voran. Vielleicht ist es der Asaria, welcher 1. Maccabäer 5, 56 unter Juda, dessen Schaar zu einem gewagten Feldzuge begeisterte.

11. Bel und der Drache. Die Ursprache ist hebräisch. Da Daniel Priester genannt wird, die Babilonier als Anbeter der Schlange bezeichnet werden, Daniel den Belustempel zerstört haben soll, Cyrus als Polytheist erscheine, so erklärt man das Stück für eine Sage, als eine Version von dem Daniel in der Löwengrube. Ein Späterer, bestrebt, Daniel auch Cyrus bekehren zu lassen, dichtete die Sage vom Bel, und fügte ihr die vom Drachen an, welche dadurch in die Zeit des Cyrus gerückt wurde.

12. Zusätze zum Buche Ester. Es sind folgende: Der Traum des Mar-

dachais 8, 13, das Gebet Mardachais und Ester 4, 17, Audienz Esters bei Xerxes 5, Edict Mardachais 8, 13, Nachricht vom Purimfeste 10, 3. Das Original war hebräisch oder chaldäisch geschrieben. Diese Zusätze können nicht ein Werk des Verfassers des hebräischen Buches Ester sein, da sich beide zu sehr verschieden von einander charakterisiren, um nur allein auf den theokratischen Pragmatismus, der hier vorherrscht und dort fehlt, hinzuweisen. Die gegen die einzelnen Zusätze vorgebrachten Bedenklichkeiten gehen von der vorgefaßten Meinung aus, daß hier nur bloße Volkssagen dargeboten würden. So findet man im ersten Zusatze 11, 2. 12, 1 einen Widerspruch gegen 2, 16. 19 darin, daß dort Mardachai im zweiten Jahre des Artaxerxes an den Hof, hier erst im siebenten in's königliche Harem kömmt, da doch jenes zweite Jahr blos von dem gehabten Traume zu verstehen ist; im fünften Zusatze, sagt man, lege das Decret dem Haman die Absicht bei, die persische Herrschaft auf die Macedonier zu übertragen, da doch in derselben Zeit Macedonien unbedeutend war übersieht aber, daß Haman nach 9, 24 als Macedonier genannt ist.

13. 1. **Buch der Maccabäer.** Hat zum Inhalt die maccabäische Geschichte von Mattathias bis zum Johann Hyrcan. Die Ursprache dieses Buches ist die hebräische; ohne Zweifel in derjenigen Mundart, wie sie damals in Palästina üblich war. Origenes kennt ein hebräisches Buch der Maccabäer mit der Ueberschrift *Σαρβὴδ σαρβανὲ ἒλ*, d. h. שרבים שר בני אל; das dunkle Wort *Σαραμὲλ* 14, 28 scheint aus dem hebräischen Ausdruck chazar-am-el entstanden zu sein, und Hieronimus sagt geradezu, daß er das 1. Buch der Maccabäer in hebräischer Sprache gesehen (Proleg. gal.). Daß der griechische Text dieses Buches die Uebersetzung eines hebräischen sei, zeigen schon die vielen, zum Theil sehr harten Hebraismen, noch mehr aber einzelne Stellen, die sich nur als Uebersetzungsfehler aus einem hebräischen Original erklären lassen (Vergl. Herbst Einleitung II. 3. S. 70). *τακτήνη* im Sinne von dem Besitzthum, nicht von Vieh, hat das hebräische mikneh. Der Verfasser, ist nach der Sprache, in der er schrieb, und nach der genauen Kenntniß, die er überall vom Schauplatze der Begebenheiten zeigt, zu schließen, jedenfalls ein palästinensischer Jude. Seine Person aber näher zu bezeichnen, ist bisher nicht gelungen, und die diesfalls aufgestellten Meinungen, daß Johannes Hyrcanus, oder einer der Söhne des Mattathias, oder die Männer der großen Synagoge das Buch verfaßt haben, haben weit mehr gegen als für sich. Das **Zeitalter** hat man aus dem Schlusse des Buches, aber auf mehr als Eine Weise, zu bestimmen gesucht. Weil von den Unternehmungen und Kriegen des Johannes Hyrcanus gesagt wird, sie seien aufgezeichnet *ἐν βιβλίῳ ἡμερῶν ἀρχιερωσύνης αὐτοῦ ἀφ' οὗ ἐγενήθη ἀρχιερεὺς μελὰ τονπατέρα αὐτοῦ* (16, 23 f.); so glaubten die Einen, das Buch müsse noch vor dem Tode des Hircanus entstanden sein; die Andern aber

sagten, es seien ja dem Verfasser die Regierungsannalen des Hyrcanus als ein geschlossenes Ganzes vorgelegen. Allein letzteres liegt augenscheinlich nicht in den Worten der Stelle, vielmehr spricht das ἀφ' οὗ ἐγενήθη κτλ, das blos den terminus a quo, und nicht ad quem angibt, offenbar dafür, daß Hyrcanus noch am Leben sei, und nach seinem Tode wäre diese Bemerkung in ihrer jetzigen Gestalt wenigstens sehr unpassend gewesen. Für eine Entstehung des Buches noch zur Zeit des Hyrcanus spräche noch der Umstand, daß nirgends die leiseste Hindeutung oder Rücksichtnahme auf spätere Zeiten und Zeitverhältnisse vorkommt, was doch zu erwarten stünde, wenn der Verfasser erst nach Hyrcanus gelebt und geschrieben hätte. Allein der Ausdruck 13, 30, daß das prächtige Grabmal der Maccabäerfamilie, welches nach Jonathans Tode errichtet wurde, „noch bis auf diesen Tag erhalten sei," setzt eine große Zwischenzeit voraus. In Betreff der Quellen hat man behauptet, der Verfasser habe keine schriftlichen Quellen benützt, weil er nie auf solche verweise, und am Schlusse seines Buches zu verstehen gebe, daß er die Geschichte der frühern Maccabäer nicht beschrieben haben würde, wenn über sie glaubwürdige ältere Aufschreibungen vorhanden gewesen wären. Allein das Schweigen von schriftlichen Quellen ist kein Beweis gegen die Benützung von solchen. Die Schlußbemerkung des Buches aber, daß über die Regierung des Hyrcanus Tagebücher geführt worden seien, läßt vermuthen, daß unter seinen Vorgängern Aehnliches werde geschehen sein. Und wirklich wird in Bezug auf Juda bemerkt, daß seine Thaten, Kriege rc. wegen ihrer Menge nicht alle haben aufgeschrieben werden können (9, 22), womit wenigstens die Aufschreibung von einigen indirect behauptet wird. Aber es wird überdies noch ausdrücklich gesagt, Juda habe seine kriegerischen Thaten aufschreiben lassen (2. Macc. 2, 14). Es werden auch in diesem Buche mehrere schriftliche Documente aus der Maccabäerzeit theils wörtlich mitgetheilt, z. B. 8, 23. 10, 18. 12, 6. 13, 6 u. a., theils nur kurz dem Hauptinhalte nach gegeben.

13. Fl. Josephus. Er war der Sohn eines Priesters, wurde im Jahre 37 p. geboren, ein gründlicher Geschichtsforscher. Er schrieb eine jüdische Archäologie in 20 Büchern, worin die Geschichte des jüdischen Volkes bis auf das 12. Jahr des Kaisers Nero herab geführt wird; dann die Geschichte des jüdischen Krieges in 7 Büchern, und endlich die Schrift gegen Apion, wo er gegen die Bestreiter seiner Archäologie zu zeigen sucht, daß auch manche Schriftsteller auswärtiger Völker die wichtigsten Begebenheiten der alten hebräischen Geschichte in Uebereinstimmung mit den heiligen Büchern seines Volkes erzählen.

Die halachischen Bücher sind:

15. Die Mischna und der Talmud. Früher vor der gänzlichen Auflösung und Zerstörung der jüdischen Nation durfte das mündliche Gesetz ebenso wenig schriftlich werden, als das geschriebene ein mündliches werden durfte. Und noch nach der Zerstörung Jerusalems durch die Römer erläuterten die jüdischen Lehrer, die sich zu Tiberias niedergelassen, das väterliche Gesetz zunächst nur mündlich, und vererbten auf diese Weise die Ueberlieferung auf ihre Schüler. Im Laufe der Zeit jedoch, als die mündlichen Erläuterungen und Bestimmungen in Betreff des Gesetzes immer mehr erwuchsen, fingen die Schüler endlich an, Einzelnes davon aufzuschreiben, und so dem Gedächtnisse zu Hilfe zu kommen, aber die alte Satzung, daß die mündliche Ueberlieferung nicht aufgeschrieben werden dürfe, blieb immer noch in Kraft, und die Schüler verheimlichten das Aufgeschriebene, und nannten es Buch des Verborgenen. Indessen kam man bald zu der Einsicht, daß bei der gänzlichen Zerstreuung des Volkes und auch der Gesetzesgelehrten in alle Länder die traditionellen Satzungen sich nicht unversehrt erhalten können, und nothwendig ihre Gestalt ändern, theilweise wohl auch untergehen müssen, wenn nicht durch Aufschreibung dem Uebel vorgebeugt werde; man ging daher von jenem Grundsatze endlich ab, und suchte die mündliche Ueberlieferung durch schriftliche Aufzeichnung vor dem Untergange zu bewahren. Zunächst waren aber auch diese Aufschreibungen ohne Zweifel nur fragmentarische und nicht nach umfassendem Plane angelegte Sammlungen; jedenfalls nimmt sich die umfassende und planmäßige Sammlung nicht wie ein anfangsweiser Versuch aus. Ihr Urheber ist Rabbi Juda, der Heilige, oder der Fürst, Vorsteher der Schule zu Tiberias, gegen das Ende des zweiten und im Anfange des dritten Jahrhundertes. Die Sammlung hat den Namen Mischna, Wiederholung δευτέρωσις. Juda theilte dieselbe in 6 Hauptabschnitte, Sedarim, diese wieder in Tractate, Masechtot, diese in Capitel, Perakim, und diese endlich in einzelne gesetzliche Bestimmungen, Halachot. Einen Anfang zur Mischna bildet die Tosefta. Als ihren Verfasser nennen die Rabbinen theils den Rabbi Chaja, einen Schüler des Juda, theils den Rabbi Nehemia, theils Bar-Kafra. Der Zweck derselben ist die Hinzufügung neuer Halachot.

Die Mischna hat also alle Bestandtheile der Tradition, die seit Esra fest gestellt wurde. Man erkennt die ganz alten Mischnajot theils durch die Sprache, in welcher sie erscheinen, theils durch die Fassung und Form. Manchmal heißt es ausdrücklich: Diese Halacha rührt von den Soferim her (Kelim 13, 7). Die Grundlage zur Mischnaordnung hatte Hillel gelegt, von R. Jochanan ben sackai wird erzählt, daß er alle Mischnajot inne hatte (baba batra 134, 1). Eine weitere Thätigkeit in der Redaction und Anordnung entwickelte R. Akiba.

Bis zu Hillels Zeiten wurden die Controversen nur mündlich gepflegt, aber nicht aufbewahrt, in streitigen Fällen entschied das Synhedrium. Von den Zeiten Hillels an, wurde auch die Meinung des Einzelnen, welcher der Mehrheit opponirte, dem Gedächtnisse erhalten.

Später als die Mischna redigirt sind folgende 3 Midraschim 1. Sifra auch genannt Sifra de-be Rab oder Torat Kohanim, der sich über das 3. Buch Mose erstreckt; 2. Sifre, oder Sifre de-be Rab, zu dem 4. und 5. Buche Moses; 3. Mechilta über einen Theil des zweiten Buches Moses. Diese Werke bringen die Halacha nicht schlechterdings, sondern suchen sie durch die Exegese und durch Herleitung aus der h. S. zu begründen. Der Sifra wurde in Palästina begründet, seine allgemein ohne bestimmten Namen angegebenen Sätze stammen von R. Jehuda her. In Babilonien wurde er durch Rab verbreitet und dialectisch behandelt, daher er Sifra de-be Rab genannt, und der talmudischen Literatur eingereiht wird, die sich nicht mit bloßer Begründung und Anlehnung des Gesetzes an das Schriftwort begnügt, sondern dasselbe dialectisch zu erläutern und zu erweitern sucht *) (Berachot 11, 2). Das Studium des Sifra gehörte zu den beliebtesten, gewähltesten und hervorragendsten Midrasch-Studien, weil dieses Buch sich mit der Begründung der Gesetze des dritten Buches Moses befaßt, welches von den Opfer- und Reinheitsgesetzen handelt, welches Buch auch zuförderst mit den Schülern in der Schule genommen wurde; es galt auch das Studium des Sifra für ein heroisches, für ein Löwenstudium (Berachot 18). Der Sifre bringt die Aussprüche des R. Simon anonym, auch er wurde von Rab eines eingehenden Studiums unterzogen, diese Studien kommen im Talmud unter dem Namen „schaar sifre de-be Rab" vor (Joma 74. Baba-batra 124). Die Mechilta kömmt unter diesem Namen im Talmud nicht vor, sie wurde wahrscheinlich mit den Sifra vereinigt, weil ihr erster Abschnitt wischalcha gleich jenem von Gesetzen handelt, die den Unreinen betrafen. Selbst Salamon Jezchaki scheint noch die Mechilla als einen Bestandtheil des Sifra angesehen zu haben, denn in Kiduschin 49, a) erklärt er Midrasch mit Sifra und Sifre, ohne die Mechilta zu erwähnen. Zur Mischna gehört auch die Gnomologie, welche unter den Namen Pirke Aboth bekannt ist. Diese Sprüche der Väter bestehen aus 5 Capiteln, von denen die ersten 4 die Sentenzen von 63 der ausgezeichnetsten jüdischen Lehrer enthalten, die seit den Vorgängern Simon des Gerechten bis zu der Zeit der nächsten Nachfolger R. Juda hanasis, d. i. während eines Zeitraums

---

*) Vergl. Synhedrin 103, 2, wo von dialectischer Auslegung des Sifra agadisch die Rede ist, in Meg. 15, 2 wird erzählt, daß R. Nachman Jemanden, der Sifra, Sifre inne hatte, nicht betrauerte, weil ohne Talmud diese keinen großen Werth haben.

von wenigstens 450 Jahren geblüht haben. Diesen 5 Capiteln ist noch ein sechstes angefügt, eine Baraitha, die auch das Capitel von der Erwerbung des Gesetzes heißt. Diese Elemente bilden das Thema der talmudischen Discussionen und Verhandlungen.

Alexandrinische Literatur.

Außer der Septuaginta und den philonischen Schriften, haben wir noch folgende Erzeugnisse dieser Literatur:

a) Biblische Commentare.

1. Zwei Bruchstücke des Aristobulos, geboren in Paneas, bei den Jordanquellen, aristotelischen Philosophen, verfaßte „Erläuterungen der heiligen Gesetze," die er dem König Philometer widmete. Aus ihnen besitzen wir Bruchstücke des ersten Buches.

2. Eupolemos, schrieb um 140, wahrscheinlich derselbe, welchen der Maccabäer Jehuda im J. 160 als Gesandten nach Rom schickte, er verfaßte ein Buch über die Juden Palästinas, ein anderes über die Könige in Judäa, ein drittes über die Prophetengabe des Eliahu.

3. Artaban, schrieb ein Werk, welches unter dem Titel „Jüdisches," und „über die Juden" erwähnt wird.

4. Aristeas, schrieb ein Werk über die Juden, aus welchem uns über Hiob eine Stelle enthalten ist.

5. Kleodemos, oder Malchos, stand im Rufe eines Propheten, verfaßte ein Geschichtswerk über die Juden.

6. Die von Alexander Polyhistor erhaltenen Bruchstücke des Enpolemos, Artaban.

b) Religiöse Dichtungen.

1. Die sibyllinischen Bücher; 2. Die Pseudoorphika; 3. Ezekiel, dieser schrieb im 2. Jahrh. a) in griechischer Sprache jüdische Tragödien, dichterische Bearbeitungen einzelner Abschnitte der israelitischen Urzeit, von welcher der Polihystor Alexander die *Εξαγωγη* in seine Compilation aufgenommen hat; 4. Bruchstücke eines ältern Philo. Er schrieb ein Gedicht über Hierosolyma, von welchen uns einige Bruchstücke erhalten worden sind; 5. Theodotus, von welchem uns ein Stück aufbewahrt ist, welches die Geschichte von der Flucht Jakobs nach Mesopotamien bis zur Ausrottung der Sichemiten enthält.

c) Apokryphische Schriften.

1. Buch der Weisheit: Starke Gründe sprechen für die Ursprünglichkeit eines griechischen Textes. Schon' die Schreibart überhaupt ist weit besser, als es bei einer Uebersetzung eines hebräischen Textes zu erwarten wäre. Es finden sich nämlich in dem Buche eine Menge rein griechischer Redensarten, die sich

nicht aus einer hebräischen Vorlage ableiten lassen, ferner viele zusammengesetzte Haupt- und Beiwörter, die im Hebräischen keinen entsprechenden Ausdruck haben, also in der Uebersetzung eines hebräischen Textes sich nicht finden würden. Endlich spricht für die Ursprünglichkeit des griechischen Textes der große Wortreichthum und die Beschaffenheit mancher Abschnitte, die sichtlich nicht etwa hebräisch, sondern gleich griechisch gedacht sind, wie 2, 1—6. 7. 22—26. Der Verfasser kann deswegen nicht Salomon gewesen sein, und die Ueberschrift ist falsch, die Person des Verfassers ist unbekannt. Das Buch enthält Belehrungen über die Weisheit und Ermahnungen zum Streben nach derselben, zunächst und hauptsächlich richtet es sich an Fürsten und Könige, dringt auf die Frömmigkeit und Gerechtigkeit, ohne welche sich keine Weisheit erlangen lasse, warnt vor allem sündhaften Wesen, namentlich vor religiöser Leichtfertigkeit und Freidenkerei, Leugnung der Unsterblichkeit und gerechten Vergeltung, und zeigt, wie schrecklich das Schicksal der Bösen und wie beneidenswerth das der Frommen im künftigen Leben sein werde. Dann wird nähere Belehrung ertheilt über die Art, wie man zur Weisheit gelange, über ihr Wesen und ihre Segnungen, und namentlich gezeigt, wie nur sittliche Unbescholtenheit zu ihr führe, wie nur durch sie eine segensreiche Regierung möglich werde, und überhaupt nur durch sie der Mensch zu wahrem Glück und Segen gelange. Endlich wird ihr Walten in der israelitischen Geschichte und in einzelnen ausgezeichneten Personen derselben nachgewiesen, und namentlich hervorgehoben, wie durch sie die Israeliten aus Aegypten befreit und die Aegyptier bestraft, jene das verheißene Land erlangt und die Canaaniten wegen ihres Götzendienstes ausgerottet worden seien, woran sich dann noch eine nähere Beschreibung des Götzendienstes, seines Ursprungs, seiner Thorheit, seiner Gräuelhaftigkeit vor Gott, und der schrecklichen Strafen, die die Götzendiener treffen, anschließt, wogegen Gottes Güte zu allen Zeiten segnend über seinem Volke gewaltet habe und walte. Interpellationen, und zwar durch einen Christen, will Hugo Grotius im Buche der Weisheit mehrere entdeckt haben; er macht sie nicht ausdrücklich namhaft, und meint vielleicht 14, 7, darum sei gesegnet das Holz durch welches die Rechtfertigung wird; oder 2, 24, durch den Neid des Teufels kam der Tod in die Welt (Grätz III. S. 494). Ueber die Abfassungszeit hat schon Cornelius a Lapide aus der ausführlichen Darstellung des Verhältnisses der Israeliten zu den Aegyptiern in der mosaischen Zeit die Folgerung gezogen, daß auch zur Zeit des Verfassers ein ähnliches Verhältniß stattgefunden und zur Entstehung des Buches mitgewirkt habe. Er glaubt daher, die Absicht des Verfassers gehe dahin, einerseits den Ptolmäern in Erinnerung zu bringen, was den Aegyptiern schon einmal wegen ihrer Befeindung des israelitischen Volkes begegnet sei, und anderseits die bedrängten Israeliten, die sich durch harte Mißhandlung schon theilweise zum ägyptischen

Götzendienst verleiten ließen, zum standhaften Ausharren im Glauben und in Treue gegen Gott zu ermuthigen. Und wenn es sich in der That nicht leugnen läßt, daß dieses große Wahrscheinlichkeit habe, so kann das Buch entweder gleich unter dem ersten Ptolmäer geschrieben worden sein, weil die Juden von ihm, als er Jerusalem eroberte, und einen Theil des Volkes nach Aegypten abführte, ohne Widerrede viel zu leiden hatten, oder es kann später unter Ptolmäus Philopator entstanden sein, der, aus einem vorübergehenden Begünstiger der Juden ein h eftiger Verfolger derselben geworden, und dessen Gewaltthaten gegen die Juden manchen Abfall unter ihnen bewirkte. Der Umstand, daß das Buch dem Inhalte nach eine Tendenz mit Kohelet und Sirach hat, daß unter dem ersten Ptolmäer die griechische Sprache den Juden noch nicht so geläufig, und platonische Philosophie, wovon Spuren im Buche vorkommen, ihnen noch nicht bekannt war, und überdies die Tage der Juden unter Philopator eine traurigere als unter Lagi war, macht wahrscheinlich, daß das Buch unter jenem Ptolmäer geschrieben worden sei.

2. Susanne. Das 13 K. des Buches Daniel enthält einen Bericht über eine der ersten öffentlichen Handlungen des Phropheten Daniel. In Betreff des Urtextes sind alle Gelehrten ziemlich einig, und halten allgemein den griechischen Text wegen der Wortspiele V. 54. 55. 58. 59. für den Urtext. Die zu Grunde liegende Sage scheint dem Verfasser des Buches Daniel nicht bekannt gewesen zu sein.

3. Das 2. Buch der Maccabäer. Die Ursprache dieses Buches ist ohne allem Zweifel die griechische. Der Haupttheil des Buches (von 2, 19. an) wird ausdrücklich als ein Excerpt aus den dem umfassenden Geschichtswerke des Jason von Cyrene bezeichnet (2, 23). Aber auch die zwei Briefe an die ägyptischen Juden, welche den ersten Theil ausmachen, müssen ursprünglich griechisch geschrieben worden sein, weil sie sonst von den Empfängern nicht verstanden worden wären. Was das Zeitalter betrifft, so hat der zweite Brief das Jahr 188 (123 a) als Datum, es kann das Buch begreiflich nicht vor diesem Jahre geschrieben worden sein. Eine erheblich spätere Zeit aber anzunehmen, verbietet der Umstand, daß die genaue Kenntniß der erzählten Ereignisse damals noch nicht sehr allgemein war, jedoch von vielen gewünscht wurde (2, 24), und daß eine Epitome des umfassenden Jason'schen Werkes wohl schon einige Decennien nach seiner Veröffentlichung wünschenswerth erscheinen mußte. Veröffentlicht wurde dasselbe aber wahrscheinlich bald nach dem J. 160 a), weil es der Epitome zufolge blos bis auf dieses Jahr herabführt, und nach der Beschreibung der Niederlage des Nicanor bemerkt, daß die Israeliten von da an Jerusalem behauptet haben. Demnach mag die Epitome, oder unser zweites Buch der Maccabäer gegen das Ende des zweiten Jahrhunderts a) geschrieben worden

sein. Der Verfasser desselben ist unbekannt; (2, 14) wird von einem Juda berichtet, der das Vorgefallene in einer Schrift aufbewahrte, vielleicht ist dieser Juda, Jason von Cyrene selbst, (Herzfeld 1, 446). Was die Quellen betrifft, ist behauptet worden, der Verfasser habe bei den 4 letzten Capiteln nicht mehr Jasons Geschichtswerk, sondern eine andere Quelle benützt, weil 2, 19 f. des Demetrius nicht mehr gedacht sei; das ist aber von geringem Belange. (Herbst II. 3, 37 f.). Die Integrität des Buches ist insofern geläugnet worden, als man die beiden Briefe im Anfang desselben für spätere Zuthat erklärt hat. Zu Gunsten dieser Ansicht ist auf die falschen Zeit-Daten 1, 7. 10. und die Fabeln 1, 19. — 2, 8. und den Widerspruch zwischen 1, 13 und Cap. 9 hingewiesen worden. Allein daß die palästinensischen Juden erst im J. 169, also zwei Decennien nach der Tempelreinigung durch Judas, die ägyptischen Juden zur Gedächnißfeier derselben aufforderten (1, 7.), ist keinesweges unmöglich oder unglaublich abgesehen davon, daß diese Aufforderung eine etwaige frühere derselben Art nicht ausschließt. Sodann die Zahl 188 müßte nur unrichtig sein, wenn der unter den Ausfertigern jenes Schreibens erwähnte Juda der Sohn des Mathatias wäre, das aber ist nirgends gesagt und anzunehmen nirgend ein Grund. Zwischen 1, 13 und Cap. 9. ist allerdings eine Differenz, der Tod des Antiochus Epiphanes wird in dem Briefe des jerusalemischen hohen Rathes anderes erzählt, als in der Geschichte Jasons nach Maßgabe der Epitome; aber dieses konnte für den Epitomator kein Grund sein, jenen Brief, die Schrift einer hochstehenden amtlichen Genossenschaft, vorzuenthalten. Noch weniger konnten für ihn die angeblichen Fabeln ein solcher Grund sein.

4. **Das dritte Buch der Maccabäer.** Dieses Buch enthält von den Maccabäern gar nichts, und erzählt nur von Märtirern. Das Alter dieses Buches ist unbekannt, doch ist es beinahe außer Zweifel, daß seine Ursprache die griechische war, und einen hellenischen Juden zum Verfasser hat. Es erzählt von Philopator, daß er den Juden die Gleichstellung habe nehmen wollen, und daß sie durch das Wunder der Elephanten aus der Gefahr gerettet wurden, weil sie ihrem Glauben treu geblieben sind. Mehr als 300 sind aber, um ihr Bürgerrecht zu behalten, zum Heidenthume übergegangen, wurden aber von dem Könige den Treugebliebenen zur Strafe überlassen und getödtet. Das Buch verdient im Allgemeinen Glauben; denn 6, 36. sagt es, daß man damals eine jährliche Errettungsfeier festgesetzt habe, und wirklich wurde zu Josephus Zeit diese Feier beobachtet (contra Ap. 2, 5). Nach dieser literarischen Orientirung übergehen wir zur Glaubenslehre.

A. Die Lehre von Gott.

„Im Anfange erschuf Gott Himmel und Erde.“ So beginnt die heilige Schrift. Gibt es einen Gott? Die heilige Schrift setzt die Erkenntniß und Anerkennung eines göttlichen, überirdischen Wesens voraus, und ist der Richtigkeit dieser Voraussetzung, des Glaubens eines allerhöchsten Wesens Seitens der Menschen ganz sicher und gewiß. Nicht durch Prämisse und Schlüsse, nicht durch Operationen des Verstandes und der Vernunft gelangt der Mensch zum Bewußtsein und zur Erkenntniß Gottes, sondern durch ein inneres Anschauen; Gott ist für ihn Thatsache des Bewußtseins. So verschieden Gott von dem Menschen, so weit das Himmlische von dem Irdischen, in so einem mächtigen und entschiedenen Gegensatze sie sich befinden, eine solche naturgemäße Attraction, eine solche Verwandtschaft findet unter ihnen statt. Nicht daß also der Mensch von der Natur im Vorhinein gezwungen wäre, einen Gott zu glauben, anzunehmen und zu verehren, nein! die Gotteskraft wirkt auf ihn und in ihm, ohne ihn seiner Freiheit und Selbständigkeit zu berauben. Der menschliche Geist kann nicht umhin, eine hohe geistige Macht, ein allerhöchstes, ihn beherrschendes Wesen zu ahnen, vorauszusetzen, ohne seine Freiheit und Ungebundenheit zu verlieren, und sich ihrer zu entäußern. Wie der Mensch Auge und Ohr verschließen kann, damit die äußern Gegenstände und sinnenfälligen Dinge der Welt durch diese Thore in seine Seele nicht eindringen, so kann er auch die Anschauungen und Ahnungen eines Gottes unterdrücken und hintanhalten. Thatsache aber bleibt es und evident, die Gotteskraft wirkt in dem und auf den Menschen, und er, der Mensch, schaut die Gotteskraft an, freithätig, ohne Zwang und Nöthigung, wie er freien und ungehinderten Spielraum, freie und ungehinderte Willkür, bezüglich der sinnlichen Wahrnehmungen hat. Gott wird nicht durch Deduktionen und Schlüsse, durch einen mittelbaren Act der Seele und der Geistesthätigkeit gewonnen, die Kenntniß seines Daseins ist Product der unmittelbaren Anschauung, indem das allerhöchste Wesen Gottes mit dem menschlichen Geiste in Rapport, in Verbindung sich setzt; das menschliche Wesen ahnt Gott unmittelbar, setzt und deutet ihn aber beliebig; der menschliche Geist, das ganze menschliche Sein ist öde, die Seele des Menschen, mit all' ihrem Denken, Fühlen und Empfinden fühlt sich verlassen und verloren, wenn sie nur ihr eigenes Wesen im Bewußtsein erfaßt,

und die Ahnung ab und von sich wirft, daß Gott sie hält und trägt, ohne daß sie ihre freie Selbstständigkeit aufgibt. Der reine unverdorbene, nicht durch schlechte oder falsche Erziehung verwahrloste und verkümmerte Mensch, sieht Gott, nicht mit den Augen des Leibes, sondern mit seiner ganzen Seele, mit seinem ganzen Innern, er fühlt und empfindet die Gotteskraft in sich, er fühlt den Himmlischen und Göttlichen in seine Brust gesenkt und gelegt, und er fühlt dieses Bewußtsein so zu seinem ganzen Wesen gehörig, so mit seiner ganzen irdischen Natur verwachsen und ihr nothwendig, daß er den Himmel dieses innern Bewußtseins nicht mit Krone und Scepter, nicht mit Tonnen Goldes vertauschen würde. Schon das Kind, dessen Augen des Geistes und der Erkenntniß noch nicht geöffnet sind, beginnt in der Schule an der Seite des Lehrers die Bibel mit den Worten: „Im Anfange erschuf Gott.“ es fragt nicht: Gibt es einen Gott? es sieht ihn schon mit den schwachen Augen seines kindlichen Geistes, seiner kindlichen von den Banden der Sinnlichkeit noch nicht gefesselten Natur. Weiter erscheint Gott dem Menschen in allen wundervollen Erscheinungen seines Weltalls; in den Millionen Sternen, die in einer Winternacht aus dem uferlosen Firmament ihm entgegen prangen; in den Millionen Blumen, welche die Frühlingswelt um seine Füße wirft; in der Flamme des Blitzes, welcher im Sommergewitter das Himmelsgewölbe zerspaltet; in dem Toben des Herbststurmes, der durch die hundertjährige Eiche braust; er sieht nicht die Sterne, er sieht nicht die Blumen, sieht nicht die Flamme und den Sturm; er sieht Gott, der in seinem Weltall webet und lebet, und zu dem Menschen auch äußerlich redet, auch äußerlich sich ihm offenbart. „Die Himmel und die Erde und ihr ganzes Heer war vollendet ꝛc. Gott segnete den siebenten Tag, und heiligte ihn, denn an ihm ruhte er von allem seinen Werk, das Gott erschaffen, לעשות[1]) d. h. daß es auf den Menschen wirke. Ohne Zweifel war der erste Mensch, der aus Gottes Hand unmittelbar hervorging, und kein vernunftbegabtes Wesen um und neben sich hatte, das ihn hätte bilden und erziehen, leiten und bewachen können, physisch und geistig vollkommen reif und entwickelt, mit allen höhern Geistesanlagen versehen, mit vollendeter Sprache und Vernunft begabt, mit Vorgefühlen tiefer Anschauung, mit wunderbarer Urschöpfung aller geistigen Keime im Menschen, mit Reichthum der Erkenntniß Gottes. — Gott begegnet auch den Menschen auf ihrer Lebensbahn, auf ihren Lebenswegen in seiner ganzen Herrlichkeit, wenn sie mit sich selbst im Widerspruch, wie in Wahnsinn versinken, und von der Macht eines todten Zufalls keinen Aufschluß erhalten; sie erkennen ihn in den seltsamen Verwicklungen ihres Lebens, in dem Labyrinth ihrer Schicksale, in dem Segen, den er ihnen spendet, in dem Glück, der auf ihre Thaten niederströmt, so wie auch in den trüben Verhängnissen, die sie zu finstern Abgründen leitet, wenn das böse Ge-

[1]) 1. M. 2, 1, 2.

schick über sie hereinbricht und sich auch die kleinste Lebensfreude von ihnen hinwegflüchtet. Allein der wahre Gottesbegriff, die Eigenschaften Gottes, die richtige Erkenntniß des echten Wesens der Gottheit lag nicht in der menschlichen Brust, nicht in dem anschauenden Geiste, nur die mittelbare Offenbarung konnte Aufschluß darüber geben. Zu seinem Organe hatte sich Gott Abraham erwählt, der in der entarteten Welt durch die Lauterkeit und Reinheit seines Wandels, durch seinen klaren hellen Geist hervorragte. Abraham war Hirte, sonach an der Scholle Erde nicht gebunden, an keiner Nationalität gefesselt, von keiner nationalen angestammten Gewohnheit, von keinem Familien-Aberglauben befangen, die freie Natur, die Erde vor ihm ausgebreitet, machte ihn beschaulich und mit Weihe nachdenkend. Er wurde von Gott zum ersten Träger der Offenbarung erwählt. Aus Abraham ging eine Familie, aus der Familie ein Volk hervor, das zum Träger der Offenbarung erwählt, aus egyptischer Knechtschaft nach dem gelobten Lande zog. Das wirkliche Erkennen des höchsten und erhabensten Gegenstandes, des göttlichen Wesens für den creatürlichen Geist hat demnach eine zweifache Quelle, woraus es ihm fließt. Diese zweifache Quelle ist die zweifache Weise göttlicher Kundgebung, Offenbarung an uns, die auf natürlichem und die auf positivem Wege, mit welch' letzterem Ausdrucke wir überall die außerordentliche, übernatürliche Art des zeitlichen Erscheinens und Sichkundgebens bezeichnen. Der Mensch hat aus beiden Quellen zugleich zu schöpfen, ohne beide Quellen für gleichbedeutend zu halten. Was der Mensch aus positiver Offenbarung von Gott weiß, ist nicht das, was er auf dem Naturwege hinsichtlich seiner erkennt. Anders erkennen wir Gott durch das Licht der Natur, und anders durch das Licht der Offenbarung. Dieses *anders* will aber keinen Widerspruch zwischen dem ersten und zweiten Erkennen bedeuten: wir wollen nicht sagen, nach dem Naturlichte erkenne der Mensch Gott als das Gegentheil von dem, als was er ihn nach dem Lichte der Offenbarung erkennt. Vielmehr ist es eine specifisch-israelitische Lehre, daß das Licht der außerordentlichen Offenbarung dem Lichte der Vernunft niemals widerspreche, und umgekehrt, die Wahrheit der Vernunft enthält keinen Widerspruch gegen die Wahrheit des positiven Glaubens. Es ist ein aus der tiefsten Erkenntniß der Offenbarung sowohl als der Vernunft und insbesondere des Wesens der Wahrheit hervorgegangener Satz, daß das Wahre dem Wahren nicht widerspricht. Allein mit dem Obigen will nicht gesagt sein, das Erkennen, welches über Gott die positive Offenbarung gebe, sei nicht ein viel tieferes, reineres, höheres und umfassenderes, und enthalte nicht Vieles, wozu die reine Vernunft aus sich selber zu keiner Zeit gelange. Die Offenbarung ist ein Licht, das dem Lichte der Vernunft als das viel höhere leuchtet, und darum gibt es über Gott und göttliche Verhältnisse Bestimmungen, welche über die von der Philosophie ausgehenden erhaben sind, welche letzteren aber auch die Superiorität der erstern

selbst begreifen und anerkennen müssen. Die Philosophie, wie sie der Aus- und Abdruck der Vernunft ist, kann jene Anerkennung nicht versagen, die Wahrheit der Sache selber zwingt sie dazu: diese begreifend und anerkennend, begreift und anerkennt sie zugleich die Superiorität der positiven Offenbarung. Das Wahre der Philosophie erkennt sich im Wahren der Offenbarung auf höhere Weise wieder. Dieses Sicherkennen nun ist es, was nicht nur jeden Widerspruch der Philosophie und der Offenbarung ferne hält, sondern zugleich mit der ausgesprochenen Uebereinstimmung auch die Erkenntniß verbindet, daß in der Offenbarung die Wahrheit in einem höhern Maße und Grade wohne, und an diesem Offenbarungswahren der philosophirende menschliche Geist sich selber empor richte und zu Erkenntnissen gelange, die ihm ohne Offenbarung fremd geblieben wären. Wenn der Ausspruch, daß das Wahre dem Wahren nicht widerspreche, auf die Stellung der Philosophie zur Theologie bezogen wird; so ist klar, daß wie in der Theologie, ebenso auch in der Philosophie Wahrheit erkannt werde. Die Wahrheit, die in beiden ist, ist es eben, die sich nicht widerspricht, sondern sich nur bestätigt. Die eine ist die Zeugin der andern. Daher kommt es, daß sich die Offenbarung so oft auf Vernunft und Natur beruft. Aber damit will nicht ausgesprochen sein, daß die Wahrheit in Theologie und Philosophie in gleichem Grade und Maße wohne, vielmehr tritt hier das schon oben bemerkte Verhältniß ein. Das Offenbarungswahre, dem die wirkliche und wahre Vernunft nie widerspricht, ist und bleibt das Höhere, Reinere, Tiefere und Umfassendere, an dem sich die Philosophie selbst erhebt, aufrichtet, stärkt, beruhigt und befriedigt, und da am meisten, wo es sich um das Höchste handelt, und der Mensch sich selber in seinen tiefsten Beziehungen, so wie in seinem innersten und heiligsten Wesen in der Anschauung vor sich hat. „Du sollst erkennen, aber die Erkenntniß wieder zu deinem Herzen zurück bringen, daß der ewige Gott ist im Himmel oben und auf der Erde unten.“[1]) Die Offenbarungswahrheiten schlugen in den Herzen der Israeliten während der Zeit des ersten Tempels, ungeachtet aller prophetischen Mahnungen, Warnungen und Belehrungen keine Wurzel, das Heidenthum mit seinem Wahn- und Irrglauben, mit seinem Götzendienst und Aberglauben wollte der Erkenntniß des wahren Gottes nicht weichen, und den Boden nicht räumen. Die Menschen, als sinnliche Wesen, suchten sich von jeher das, was eigentlich nichts als Gedanke war, zu versinnlichen, zu verkörpern, um es deutlicher zu erkennen. So machten sie sich von ihren Gottheiten erst sichtbare Ebenbilder, bald war der Stier, als Sinnbild der Stärke durch die Kraft seiner Hörner, bald die Schlange als Sinnbild der Klugheit und Fruchtbarkeit, zugleich das Sinnbild der unsichtbaren Gottheit. Es entstand durch Verwechselung des bloßen Zeichens mit dem, was es bezeichnen sollte, der Götzendienst, die Bilderanbetung. Es wurden bleibende Altäre,

[1]) 5 M. 4, 30.

bleibende Wohnungen der Gottheiten, oder Götzentempel erfunden, bleibende Diener der Götzen angestellt, und Alles, was im Innern des Gemüthes als Gedanke und Gefühl gewesen, trat in das sinnliche Leben verkörpert über. Von Zeit zu Zeit standen nun Männer von höherer Einsicht, oder Männer auf, die Gott selbst weihete, Licht in der Geisterwelt zu verbreiten, und seine würdigere Erkenntniß zu verbreiten, die Abgötterei zu verbannen, und den Monotheismus zu begründen, aber vergebens. Der Urkeim der Religion hatte sich, je nachdem er in verschiedenem Boden aufkeimte, in unendlicher Verschiedenheit entfaltet. Gewohnheiten und früheingesogene Vorstellungen lassen sich schwer entwurzeln, sie wirkten auf die Denkart des einzelnen Israeliten, wie des ganzen Volkes. Aber die schweren Schicksale, die das israelitische Volk betrafen, setzten sie in das wahre Verhältniß zu Gott, lehrten sie die Worte der Propheten richtig schätzen, an denen sie keinen Gefallen hatten. Das herbe Schicksal, die traurige Katastrophe unter dem Könige Zidkia rief ihnen die großen Lehren der Propheten ins Gedächtniß zurück, sie genasen endlich vom tiefen Irrthume, welchen ihnen das Heidenthum eingeimpft, sie zogen sich aus dem Schlamme des Götzendienstes, in welchem sie versunken waren. Ihr Leib, ihre Sinnlichkeit blutete, aber בדמיך חיי aber aus diesem Blute ging das Leben, ging die Seligkeit hervor. Die schweren Schicksale, welche sie betrafen, gaben ihnen die rechte Spannkraft und Stärke und das Gefühl und Bewußtsein ihrer ursprünglichen Hoheit. Die Trübsale, welche Nebuchadnezar über Israel brachte, waren die heiligen warnenden Engel, die Gott sandte, die Irrenden und Verlorenen zu sich zurück zu rufen, sie kamen, Israel vom Irdischen, vom Heidenthum zu entstricken, worin ihr Geist verwickelt und gefangen lag.

Die Gotteslehre, welche Moses verkündigt hatte, die Lehre, daß es nur einen einzigen, unkörperlichen, allgegenwärtigen, allwissenden, allgerechten Gott gibt, dessen Vorsehung über alles waltet, hatte sich beim Volke nicht Eingang verschafft, gering war die Zahl derjenigen, in deren Herzen diese beseligenden Gotteslehren Wurzel faßten. Nur dann, wenn Gott Wunder that, sich auf eine übernatürliche Weise offenbarte, oder wenn er ein Unglück von ihnen abwendete, rafften sie sich auf, wendeten sie von den Götzen sich ab, und bekehrten sich zu dem alleinigen allerhöchsten Wesen. Doch waren die Wunder vorüber, kaum hatte ihnen die Sonne des Glückes wieder geleuchtet, und der frühere Wahn hatte sie wieder mit starken Banden umstrickt. Aber auch in den Stunden der Bekehrung, durch wundervolle oder rettende Thaten herbeigeführt, durch welche Gott sich offenbarte, war es nicht die Grundlehre des Mosaismus, daß es nur Einen Gott gibt, der Schöpfer, Erhalter und Regierer, übersinnlich, ewig, allmächtig, heilig und gerecht ist, zu der sie sich bekannten, sie wandten vom Polytheismus noch immer sich nicht ab, und verehrten Gott, der durch ihre Schicksale sich geoffenbart, als den höhern Gott, der über alle Götter hervorragt, als den höhern, höchsten Gott, der mäch-

tiger ist, als alle Götter, der keinen andern Gott neben sich duldet, und mit Eifersucht seine höchste Autorität bewahrt und bewacht. Eine kleine aber schwache für die Grundlehren des Mosaismus einstehende Partei hatte eine klare und helle, rein monotheistische Anschauung, aber sie fand kein Gehör, ihre Belehrung fand keinen Eingang. Als jedoch das Wort der Propheten in Erfüllung ging, da erlangte der Monotheismus den Sieg. Was haben die Propheten gelehrt? Es ist die Offenbarung von der Gottheit und ihrem Verhältniß zum All der erschaffenen Wesen. Sie offenbarten mit Rednerkraft, mit Menschenkenntniß, mit richtiger Beurtheilung der Umstände, daß nicht mehrere Götter wären, wie das Heidenthum fabelte, sondern nur ein einziges höchstes Wesen, der Quell der Vollkommenheit walte im unendlichen Weltganzen. Dieses höchste Wesen sei nicht irdisch, daher nicht veränderlich und vergänglich, oder aus dem Irdischen hervor gegangen, sondern ein Geist, alles durchdringend und belebend mit seiner Gnade. In ihm leben und weben, und sind wir; er in uns. Er sei nicht beschränkt, daher überall zu verehren und anzubeten, nicht vorzugsweise in einem besonderen Tempel. Als Geist sei er nur im Geiste zu verehren, und vom Geiste aus; nicht wie irdische Personen mit Geschenken, nicht mit Opfern und dergleichen mehr. Er sei der einzige, der lebendige Gott, das heißt, sich selbst bewußt, in höchster Weisheit und Vollkommenheit das Weiseste und Vollkommenste hervor bringend. Und dieser unendliche, das Unendliche beherrschende Geist, ist die ewige Liebe. Sein Gebot ist die Seligkeit alles von ihm Erschaffenen. Er wacht über die Gesammtheit der sichtbaren und unsichtbaren Naturen. Vor ihm schweben in den grenzenlosen Himmelsräumen die Welten, deren Manigfaltigkeit und Wunder kein Sterblicher zählt und ahnt. Alle Haare unseres Hauptes sind gezählt. Das Größte, das Kleinste, das Höchste, das Niedrigste, das Wichtigste, das Geringste, Alles liegt umfangen vor seiner ewigen Liebe. Und wie er der Erhabendste ist von dem, was ist, so ist er auch Allem das Nächste, das Verwandteste. Denn es ist nichts, was nicht aus ihm wäre. So ist er also Aller Dinge Vater. Er ist der majestätische Herr der Welt, sie ist sein Eigenthum und Werk, er ist der Vater der Geister, aller Menschen Vater. Er hat keine auserwählte Lieblingswelt, kein auserwähltes Lieblingsvolk. Jerusalem und das israelitische Volk seien nur die Herolde und Sendboten, um das Reich Gottes in der ganzen Menschenwelt zu fördern. Bei Gott gibt es keine Vorliebe und keinen Vorhaß, keine Schooßkinder und Stiefkinder, denn er hat sie alle erschaffen. Gott ist Vater, die Geister sollen zum allerhöchsten Gott, wie Kinder zum Vater beten. Betrachten wir die biblischen Schriften, in deren Besitz die Juden im Exil waren, und in welchen diese ewigen beseligenden Wahrheiten niedergelegt waren. Vor allem die mosaischen Schriften. Wie nennt Moses Gott? „Herr, Herr, barmherziger und gnädiger Gott, langmüthig und von großer Güte und Treue, der Tausenden Gnaden bewahrt, der Missethat,

Frevel und Sünde vergibt [1])." Doch neben diesen Eigenschaften der Liebe darf die Allgerechtigkeit nicht übersehen werden, es heißt weiter: der nichts ungestraft läßt, der die Missethat der Väter heimsucht an Kindern und an Kindeskindern, bis ins dritte und vierte Glied. Das heißt wohl nichts anders, als: die Strafe folgt der Sünde auf dem Fuße, und Gott läßt die Folgen der bösen Handlungen in der Wirklichkeit unabwendbar eintreten. Das Laster verdirbt die Kinder des Lasterhaften, der sie mit seinem bösen Beispiel ansteckt, vergiftet, seine bösen Säfte ihnen mittheilt und seine Verwahrlosung ihnen vererbt. Der Mensch soll Gott lieben und ehrfürchten: „Und nun Israel! was fordert der Herr dein Gott von dir, außer daß du fürchtest den Herrn, deinen Gott, daß du wandelst auf allen seinen Wegen, und daß du ihn liebest, und daß du dienest dem Herrn, deinem Gotte von ganzem Herzen und von ganzer Seele [2])." Der höchste Gott ist auch der Nächste, der in unmittelbarer Beziehung zum Menschen steht. „Ihr, verbunden mit dem Herrn, eurem Gotte, lebet alle heute [3])." Gott ist Schöpfer des Alls, das durch seinen Werderuf ins Dasein trat, durch ihn ward, und an ihm ist, aber nicht ihn ihm. Sein Name ist: „Ich bin der ich bin," das absolute Sein, der Unveränderliche, zugleich äußerlich gefaßt, die Summe aller natürlichen Kräfte, Schaddai [4]). Nebst den historischen Schriften Josua, Richter, Samuel, Rut, hatten sie die prophetischen Schriften Hosea, Joel, Amos, Micha, Theile aus Jesaias, Nachum, Zefania, Chabakak, Jirmia, viele Psalmen, die Sprüche, Hiob, Klagelieder, die alle das Echo der erhabenen ewigen Wahrheiten sind. Um nur eines zu erwähnen, lasen sie von dem Kampfe, den Eliahu mit den Baalspfaffen zu bestehen hatte, und wie Gott nicht als zürnender, eifriger und grimmiger Gott auftritt, sondern mit dem milden Hauche der Liebe, mit dem seligen Glanz des Friedens, auf dem er schwebt, der ihn umgibt [5]). Ueberhaupt hatten die Propheten die Erkenntniß und Verehrung Gottes im Geiste des reinen Mosaismus als die Bedingung und Nothwendigkeit zur Erhaltung ihres Staates mit Feuerworten und mit unermüdlicher Energie gepredigt. Jeremia und Jecheskel riefen dem Volke diese bedeutungsvollen Erinnerungen ins Gedächtniß zurück, bis man endlich, freilich zu spät, zur Einsicht gelangte, daß Israels Segen und Heil wirklich in der Anhänglichkeit an den einzig-einzigen Gotte bestehe, denn die Ereignisse, welche die Propheten als Strafe für den Abfall vorhersagten, waren in den traurigen Katastrophen, von Aschur und Babel bereitet, zur Wahrheit geworden. Zu dieser Belebung des göttlichen Bewußtseins

[1]) 2 M. 34, 6. 7.
[2]) 5. M. 10, 12.
[3]) 5 M. 4, 4.
[4]) 2 M. 3, 14—6, 3.
[5]) 1 K. 19, 9—12.

trugen auch glaubenstreue Männer im Exil bei, wie Daniel, Chanaia, Mischael und Asaria, denen durch ein Wunder das Leben gerettet ward, welches sie für den Monotheismus in die Schanze schlugen; ihre Errettung vom Feuertode war die Flamme, an welcher die Exulanten ihr neues Herz wärmten. Und so verließen sie denn im 1. Jahre des Königs Cirus das Exil reich mit Schätzen beladen, doch nicht mit solchen Schätzen, die ihre Väter einst vermittels eines Anlehens oder einer gerechten Forderung aus Aegypten brachten, nein, mit geistigen Schätzen, vor Allem mit dem unschätzbaren Schatze des Monotheismus; geschwunden war der Götzendienst, verbannt waren Baal, Tammus, Moloch, Aschera und Kemosch [1]), keine Spur mehr vom ehemaligen Polytheismus. Die Zurückkehrenden traten ihre Wanderung nach Palästina nur in Folge ihrer gewonnenen religiösen Idee an, von der sie so durchdrungen waren, daß sie alle Hindernisse und Schwierigkeiten, welche mit dieser neuen Exilirung verbunden waren, nicht scheuten. Zu ihrem monotheistischen Bewußtsein, daß sie mit sich führten, gesellte sich eine vermehrte nationale Literatur, wie die unächten Stücke in Jeremias und Jesaias, Obadia und viele Psalmen. Unter Serubabel und Scheschbazar traten 42.360 Männer zusammmen, um in die ersehnte Heimat zurückzukehren, die aber bald zu 200.000 Seelen anwuchsen, an deren Spitze auch Jeschua Sohn des Jehozadak stand, welche bald nach der Ankunft in Judäa den Altar auf seiner alten Unterlage wieder errichteten. Allein der Bau des Tempels wurde erst zu Stande gebracht, als Chaggai im 2. Jahre des Darius Hystaspis auftrat, und später von Secharja unterstützt wurde. Ungefähr im 6. Jahre des Königs Artaxerxes faßte Esra den Entschluß, wieder einen Theil aus Susiana nach Judäa zu führen. Ihm folgte Nechemia im 20. Jahre des Artaxerxes. Wie, durch welche Organe wurde der Monotheismus, die reine Gotteslehre, während des zweiten Tempels befestigt und erhalten? Dieß wollen wir beantworten.

Im Monat Ijar 535 wurde der Bau des Tempels begonnen. Als die Samaritaner davon hörten, schickten sie eine Botschaft an Serubabel und die übrigen Häupter der Juden, mit dem Antrage an dem Tempelbaue Theil nehmen zu wollen; allein ihr Antrag wurde abgelehnt, angeblich, es wäre gegen den Willen des Cyrus, der gegen diese Theilnahme wäre. Serubabel hatte lieber eine kleinere, aber in sich starke, als eine größere aber schwächere Partei. Die Samaritaner hatten bei diesem Antrage keine reinen Absichten, sie waren noch zum Theil dem Götzendienst ergeben, mit dem sie die neuen wahren Bekenner vielleicht angesteckt hätten. Der Bau des Tempels hatte sich hingezogen bis zum zweiten Regierungsjahre des Darius. Die Propheten Chaggai und Secharia belebten den Muth der Bauenden. Secharia machte sie aufmerksam auf die Vergeltung des

[1]) Jech. 8, 14. 2 K. 23. 13.

Guten und Bösen und auf die Mission Israels, das als Herold und Sendbote der reinen Gotteslehre berufen ward, und in dieser Beziehung das erwählte Volk Gottes ist. Ueber ihre Väter sei alles Unglück und Unheil hereingebrochen, welches die Propheten, die Gott ihnen zur Warnung gesandt, vorher verkündigt hatten, daher mögen sie zu Gott zurückkehren. Der Herr zürne jenen Völkern, welche Israel so viel Böses zugefügt hätten, denn er liebe es, wie seinen Augapfel [1]). Serubabel werde kommen und den Bau vollenden, ungeachtet aller Hindernisse, und nicht nur Israel, sondern viele andere Völker werden den wahren Gott verehren [2]). Mit gleichem Eifer trat nach ihnen der Prophet Malachi auf, den wir mit R. Jehuschua ben Korcha, Megila 15 a für identisch mit Esra halten, der sich früher, vor seiner energischen Wirksamkeit und Thätigkeit, nur als Bote und Gesandter Gottes gerirte, um durch das Wort und die eifrige Rede das in Lethargie versunkene, und von Hindernissen abgeschreckte Volk, zu beleben und anzueifern, und sich Malachi Bote, *αγγελος*, wie die LXX übersetzen, nannte. Den Priester nennt er Malach Bote des Herrn. Dieser Malachi, oder der noch jugendliche Esra erinnert sie an die Liebe Gottes zu ihnen, Esau sei der Bruder Jakobs, aber er liebe nur Jakob und hasse Esau [3]). Ohne Zweifel bezieht sich dieser Zuruf des Priester-Propheten auf die geschichtliche Thatsache, daß die Juden bei ihrer Ankunft im Jahre 536 die Idumäer, welche während des Exils den jüdischen Boden inne gehabt hatten, nicht mehr im Besitz desselben fanden, sie hatten bei dem Herannahen der von den Persern begünstigten Juden in ihre Berge sich zurück gezogen. Malachi nennt Gott einen großen König, dessen Name gefürchtet werde unter allen Völkern [4]). Gott ist der Vater aller Menschen. Ein Gott hat alle geschaffen, alle Menschen sind Brüder, aber so lange der allerhöchste Gott Israels nicht erkannt ist, müßten sie von Mischehen sich ferne halten, damit sie nicht durch solche politeistische Ehen verführt und vom Monotheismus entfernt werden [5]). Sie mögen an die Allgerechtigkeit Gottes nicht zweifeln und nicht irre werden, wenn sie mit Verwunderung und Staunen sehen, daß es manchem, der Böses thut, wohl geht, als hätte Gott Wohlgefallen an ihm [6]), Gott sei ein unveränderliches Wesen, und Israel werde nicht aufhören [7]). Später trat aber Esra mit seiner ganzen Energie und Thatkraft auf. Die Sage nennt ihn einen zweiten Moses [8]). Esra war Priester, blieb aber dem Priesterdienst fern, er weihte sich

[1]) Zach. 1, 15. 2, 12.
[2]) ib. 4, 7. 2, 15.
[3]) Mal. 1, 1.
[4]) 1, 14.
[5]) 2, 10—12.
[6]) 2, 17. 3, 14.
[7]) 3, 6.
[8]) Synh. 21.

der Beförderung der Religion des Innern, des Verhältnisses des Gemüthes zu Gott; er weihte sich der Verbreitung der Lehre, als der Seele des Mosaismus. Durch die Trennung von Priesterthum und Lehrstand war der Kampf um die Oberherrschaft zur Unmöglichkeit geworden. Der junge, unter persischer Oberherrschaft blühende Staat sollte kein Diener des Priesterthums werden, Priester sollten nicht Leiter des Volkes sein, sondern Laien, die Lehrer sind. Das staatliche Wesen mit allen seinen Einrichtungen und Zwecken soll für die Juden und das Judenthum nur eine sehr untergeordnete Sache, nur ein Hilfsmittel des menschlichen Geistes zu seinem Entfalten sein; das Höchste des Judenthums sei die Religion. Durch den reinen Gottesglauben erhob er die tief gesunkene Nation wieder empor aus ihrem Verfalle, indem er Staat, Kirche und Priesterthum von der Lehre trennte. Mit dem Ruhme des reinen Gottesglaubens sollte das Judenthum alle Jahrhunderte überstrahlen, nicht durch staatliche Macht, nicht durch den Pomp des Priesterdienstes und den Glanz des Tempels. Esra war groß, weil er, selbst durchdrungen von Ehrfurcht und Liebe für das wahre Göttliche, die reine Lehre und Ehre der monotheistischen Religion zur Leiterin des jüdischen Lebens machte, und den Beruf des Judenthums zu einer Blüte und Frucht der wahren Religiosität entfaltete; nicht von außen soll das wahre Leben und der ächte Beruf in das Judenthum kommen, und in die Erscheinung der Außenwelt übertreten, sondern aus dem Innern komme die Gewalt, das neue Leben der Juden zu gestalten. Diese Institution Esras, die Lehre, den wahren Glauben, nicht staatliche Macht, zur Seele und zum Hauptfactor des Judenthums zu machen, gab auch wirklich dem jüdischen Volke durch alle Jahrhunderte jene riesige Eigenkraft und Gewalt, durch die sie in allen Kriegen und Verfolgungen ein rührendes großes Schauspiel gaben. Der Geist des Monotheismus und der Religiosität wurde durch Esra der Mittelpunkt und die Urkraft, aus welcher alles Aeußere hervorgegangen, der neue Staat mit allen Einrichtungen und Gesetzen nur eine seiner Wirkungen. Der Geist des Monotheismus und der Religiosität wurde das Letzte und Höchste, worauf der neue Staat basirte, und seine Vollendung empfing, die mosaische Lehre wurde die belebende, verherrlichende, innere Sonne der neuen jüdischen Welt, der äußere Nimbus des Staates hatte für das neue Judenthum keinen Reiz, übte keine Zugkraft mehr aus. Um die jüdischen Familien vor dem Import des Heidenthums zu schützen, und die Einflüsse des Götzendienstes oder doch des getrübten Gottesbewußtseins zu beseitigen, schärfte Esra das mosaische Verbot der Mischehen ein, und löste den Ehebund auf, den Juden und Heiden geschlossen. Das Beispiel aus vorexilischen Zeiten leuchtete ihm dabei vor, und bestimmte ihn zu diesem schweren Schritte. Esra hatte das mosaische Gesetz der verbotenen Mischehen nicht erweitert und ausgedehnt, sondern nur erneuert und aufrecht gehalten, und die traurigen Folgen für die Gefahr des Monotheismus durch solche Epi-

gamien hintangehalten. Es hätte wohl die Ausbreitung des Judenthums vermittels solcher Verschmelzungen an Ausdehnung unter den Völkern gewonnen, anderseits wäre aber der Geist der wahren Erkenntniß geschwächt worden. Momentan war das Judenthum in seiner Mission, das Reich Gottes auf Erden unter den Völkern zu verbreiten, das Heidenthum durch das Wort der ewigen Liebe zu überwinden, den lichten Gottesfunken in die tiefen Finsternisse des Heidenthums zu tragen, durch diese Anordnung gehemmt; aber Esra wollte, wie einst Moses den Monotheismus und die Heileslehre erst im Kreise der Juden befestigen und sichern. Er setzte sich allerdings mit den früheren Propheten in Opposition, denn diese sahen es gerne, wenn Heiden sich zum Judenthume bekehrten, und in diesem Falle hatte Moses die Ehe mit den Bekehrten nicht unter allen Umständen verboten. Jesaias meinte, daß die Heiden, welche sich dem Ewigen anschließen, nicht sagen sollen, daß sie isolirt bleiben, und den Kastrirten gleich, wie verdorrte Bäume dastehen würden [1]). Dieser Jesaias sah im Geiste Tausende, die jetzt im niedrigen Wahne lebten, zur Erkenntniß des wahren und lebendigen Gottes kommen, der Tempel Israels werde den rechten Glauben in die Brust aller Völker senken, werde ein Bethaus für alle Völker genannt werden, wenn Gott die Verstoßenen Israels sammelt [2]), das ganze Volk Israel werde ein Priestervolk sein, werde die Heiden bekehren und beleuchten, werde sie die Einheit des wahren und lebendigen Gottes lehren, nicht mit der Gewalt des bluttriefenden Schwertes, nicht durch blutdürstige Eroberungskriege, sondern durch das Würdige, Herzerhebende, rein Geistige und den Geist Verklärende der Lehre [3]). Secharja hatte geweissagt, daß das Wort des Herren sich verbreiten und gepriesen sein wird unter den Heiden, wie bei Israel, die Heiden, die noch im Finstern wandeln, werden von Israel Gott im Geiste und in der Wahrheit verehren, die Finsterniß heidnischen Aberglaubens wird der Kenntniß des lebendigen Gottes weichen. Völker und Bewohner vieler Städte werde kommen, die Bewohner der einen Stadt werden zu den Bewohnern der andern Stadt wallen, sprechend, kommt laßt uns den Ewigen anflehen, laßt uns den Ewigen suchen. Zehn Menschen werden den Zipfel eines Juden ergreifen, sprechend, wir wollen mit Euch gehen, denn wir haben gehört, daß Gott mit euch ist [4]). Zion möge jauchzen, denn der Herr wird kommen, und darin wohnen, dann werden viele Völker dem Herrn sich anschließen, sie werden sein Volk sein [5]). Es hatten sich zu seiner Zeit Heiden den Juden angeschlossen, und sich zum lebendigen Gotte bekehrt. Secharja war hoch erfreut darüber, er

---

[1]) Jes. 56, 3.
[2]) ib. 53.
[3]) ib. 66, 21.
[4]) Sech. 8, 20.
[5]) ib. 3, 15.

setzte ihnen die Krone auf und sprach: Entfernte werden uns den Tempel des Herrn bauen [1]); durch Esras strenge Separation und Abschließung wurde der Ausbreitung des Monotheismus unter den Völkern allerdings ein Hemmschuh angelegt, allein er fand diese Isolirung so lange geboten und nothwendig, als für den eigenen Kreis noch gesorgt und Garantie gegen einen Rückfall verschafft werden mußte; erst wenn das Judenthum in sich gekräftigt ist, dann ist es Zeit und geboten, mit dem Panier des Monotheismus zu den Völkern zu schreiten. Esra hatte wohl mit Opponenten, welche mit diesen Institutionen für die Isolirung nicht einverstanden waren, zu thun, allein er und seine Partei, die Nibdalim, blieben consequent. Er entfernte die Frauen nebst den mit ihnen erzeugten Kindern, welche Anordnung die Feindschaft gegen die von den Heiden sich abschließenden Juden von Neuem anfachte, und ihnen eine Anklage bei Artaxerxes eintrug, und setzte mit dem thatkräftigen Nechemia diese Maßregel ein zweites Mal durch. In einer Ansprache, welche einem Bußgebete voranging, schildert Nechemia Gott als den Schöpfer des Himmels und der Erde, der Abraham erwählte, seine Nachkommen in die Knechtschaft von Egypten brachte, sie aus derselben erlöste, ihnen Wohlthaten in der Wüste erwies, sie in das gelobte Land brachte, sie für ihren Ungehorsam züchtigte, sie in's Exil verbannte, in welchem er sie nicht verließ [2]). Wie Moses den reinen Glauben durch Werke schützte und stützte, so begriffen diese Restaurators des reinen Glaubens, daß der Sterbliche einer mächtigen Stütze bedarf, um nicht zu fallen, und der Raub eines sündigen Irrthums zu werden, den er nachher vergebens bereut. Damit das Ziel nicht verloren gehe, das sie den Juden vorhielten, gaben sie ihnen Stützen, die sie halten, retten sollen. Eine solche Stütze ist die Sabbathfeier, die allwöchentlich daran mahnt, daß Gott die Welt erschaffen, sie erhält und regiert, daß nicht der Mensch Herr aller Dinge ist, die ihn umringen, daß alles ringsum des Schöpfers Eigenthum ist. Besonders drangen Esra und Nechemja auf die Sabbathfeier, die jede Sorge um Irdisches und Körperliches, in Wort und That ausschließt, auf daß der Geist zum allerhöchsten Geiste sich wende, und offen stehe dem geistigen Segen des Sabbaths, sie untersagten daher jede unnöthige körperliche Bemühung, jedes Gewerbsgeschäft, jedes dem Gewerks- und Gewerbsleben gewidmete Wort, worauf auch schon die Propheten drangen, denn der Sabbath ist die wichtigste und heiligste Institution des Monotheismus [3]) Auch das Gesetz über die Erstgeburt erinnert Israel an Gott den Erlöser, es ist ein Denkmal für die Stunde, in welcher Gott Israel aus der Knechtschaft erlöste, und sich als den Leiter und Lenker der Völkergeschicke offenbarte; ein Denkmal

[1]) Sech. 6, 10—15.

[2]) Nechem. 9.

[3]) Auch die Feier der Sabbatjahre Schmita, welche sie befestigten, involvirt diese Idee.

für den Gedanken, daß alles Leben Gottes Eigenthum ist, jedes Kind und jeder Besitz. Esra und Nechemia drangen daher darauf, daß das Erste und Beste jedes Besitzes gottgeweiht sei, das entweder losgekauft oder zerstört werde. So hatten diese für Gott begeisterten Männer mit aller Energie für den reinen Gottesglauben gewirkt, und das wilde Thier des Götzendienstes, wie der Talmud sich ausdrückt, geschlachtet[1]), das ihre Vorgänger im babilonischen Exil, Daniel, Chanania, Mischael und Asaria unfruchtbar zu machen sich bemühten[2]).

Auf Esra und Nehemia folgten die Männer der großen Versammlung. Wer waren diese Männer, von welchen so Vieles, Erhebliches und Ersprießliches, bezüglich ihrer religiösen Wirksamkeit, erzählt wird? Man nennt sie gewöhnlich „Männer der großen Versammlung," und denkt dabei an die Versammlung von Notablen, welche zuerst unter Esra, behufs der Anordnungen über die leidigen Mischehen (Esra 10), und dann unter Nehemia zur Abfassung einer Bundesacte, stattfand. Und da Simon der Gerechte das letzte Mitglied dieser Versammlung war, so muß dieses segensreiche Institut während der ganzen persischen Periode geblüht haben, und in ununterbrochener Wirksamkeit gewesen sein. Allein diese Successionshypothese ist ja eben nichts als Hypothese, die Endpuncte wären uns in Esra und Nehemia wohl gegeben, aber die ganze Kette würde uns fehlen, denn während der ganzen persischen Periode geschieht eines Gerichtshofes oder einer Lehranstalt unter dem Namen einer großen Versammlung, mit keiner Silbe Erwähnung. Uebersetzt man aber כנסת nicht mit „Versammlung", sondern mit „Gemeinde", nach dem Sprachgebrauche Keneset Israel, so schwinden alle Schwierigkeiten, und aller Fleiß und Schweiß, den man auf diesen Gegenstand verwendete, wäre verschwendet. Die radix kanas, mit dem Begriffe „versammeln", kömmt schon im Buche Ester[3]) vor. Die Gemeinde, wie sie seit Esra und Nehemia constituirt und zu einer bedeutenden Zahl herangewachsen war, wurde mit Recht, im Vergleich mit der Gemeinde, „die große Gemeinde" genannt, welche unter Serubabel sich in der neuen Heimat niedergelassen hatte. Die Cultusvorsteher der Gemeinde, die zum Wesen einer Cultusgemeinde gehören, wurden anfangs „Männer, welche Häupter ihrer Familien waren," genannt[4]), später schlechthin „Männer", ceterum censeo, geheißen. Solchergestalt blieb der unter persischer Herrschaft entstandene Name, große Gemeinde, „Männer der großen Gemeinde", so lange stehend, bis eine griechische Dynastie eintrat, und alle, somit auch die Verhältnisse der jüdischen Gemeinde, die unter persischen Auspicien sich zu der großen constituirt hatte, alterirte. Diese Männer, welche an der Spitze der Religionsgemeinde standen,

[1]) Joma 69.

[2]) Synh. 53.

[3]) 4, 16.

[4]) Esra 10, 16.

wachten wohl auch über die äußere irdische Ordnung, und richteten auch Weltliches, kümmerten sich aber nicht weiter um die Verhältnisse des Staates, der unter den persischen Machthabern stand, sondern wirkten unschädlich, rein und unschuldig voller Gottesliebe und Begeisterung für das Göttliche. Erwärmt und beseligt durch das Heilige und Göttliche, ward ihnen der Staat und die Staatsverhältnisse gleichgiltig, das Ewige und Göttliche Alles. Sie machten sich's zur Aufgabe und zum Hauptberufe, den reinen mosaischen Glauben, unabhängig vom Staate und von allen politischen Verhältnissen, in den Gemeinden zu befestigen, und auf unerschütterlicher Grundlage aufzubauen. Durch Reinheit und Heiligkeit des Gemüthes, über alles Vergängliche sich hinwegsetzend, waren sie gehorsame Bürger des persischen Staates und Beförderer des Gottesreiches. In der Welt des göttlichen Geistes soll, wie ihr Ideal für das Judenthum und der Religion der Zukunft sich abspiegelte, nicht Maßstab und Gewicht und Name des bürgerlichen Lebens gelten, sie wollten den Juden nunmehr dahin erziehen, daß er Religion und Staat nicht vermenge und von einander als abhängig betrachte, daß wenn auch der Leib Ketten tragen müßte, der unsterbliche Geist des Judenthums doch frei bleibt, und daß das Scepter eines Weltbeherrschers nicht eine Spanne weit über den Staub hinaus reicht, worüber er zu herrschen hat, in das unsichtbare Gebiet der Seelen. Hier blenden keine Kronen und Thronen, sondern der Weise und Erleuchtete ist Gesetzgeber, und Alles folgt ihm. Hier sind nicht Waffen, nicht Foltern und Kerker schrecklich, sondern die Macht der göttlichen Wahrheit überwindet Heeresgewalt, Schergen und Henkersknechte. Die Juden hatten unter den Persern nichts weniger als die ersehnte Ruhe, Unabhängigkeit und Selbstständigkeit. Die Kriege, welche Persien mit Egypten führte, beunruhigten zumeist das am Wege gelegene Judäa. Von manchen Königen und Satrapen wurden die Juden mißhandelt und wegen der Anhänglichkeit an ihrem Glauben verfolgt. Aber die Juden gehorchten Gott mehr als den Menschen; ihre Wahrheit und Erkenntniß, ihre Geisterwelt opferten sie nicht dem Eigennutz und stolzen Eigensinn der Machthaber, sie gehorchten Allem, was die persische Obrigkeit in bürgerlichen Verhältnissen befahl, sie gehorchten selbst, wo es ihr Nachtheil war; aber den Persern zu gefallen, wollten sie nicht Verräther an ihren heiligsten Ueberzeugungen und Pflichten werden. Doch dieser Heldenmuth, diese Hingebung an den Monotheismus, ohne Rücksicht und Hoffnung auf staatliche Größe, beseelte und durchdrang nicht Alle. Der Clerus und der Adel wollten eine weltliche Macht, und schlossen den Persern, mit Aufopferung ihres monotheistischen Berufes, mehr oder weniger sich an. Die Priester wollten herrschen und betrachteten ihren Priesterberuf als fette Pfründe. Ein Menascheh, der älteste Sohn des Jojada, welcher um 432 Hoherpriester ward, heiratete eine Tochter des Sanballat, unbekümmert um das mit so vielem Nachdruck erneuerte Verbot

Nehemia. Dieselbe Geschichte wiederholte sich unter dem letzten Darius sogar in allen Nebenumständen. Jos. ant. 11, 7, 2. 8, 2. erzählt, ein Bruder des hohen Priesters Jaddua, Manasse mit Namen, habe Nikaso, die Tochter des Sanballat, Satrapen in Samarien, geheiratet, und sei von den Aeltesten Jerusalems dafür removirt worden, er ging in Folge dieser Verdrängung, mit vielen andern Priestern und Laien, welche ebenfalls ihre fremden Frauen nicht entlassen wollten, zu den Samaritanern über. Daß hier in Jos. ein qui pro quo stattfinde, und das unter Jojada geschehene Faktum unter Jaddua gebracht werde, ist nicht wahrscheinlich, um so weniger, als unter Jojada ein Sohn, und unter Jaddua ein Bruder genannt wird. Auf Jojada folgte sein Bruder Jochanan. Sein Bruder Jeschue erwarb sich die Freundschaft des Bagoses, welcher die persischen Truppen befehligte. Im Vertrauen hierauf fing er einst mit seinem Bruder im Tempel Streit an, und brachte ihn so sehr in Zorn, daß dieser auf der Stelle ihn erschlug. Bagoses legte dem Volke eine Geldbuße auf für jedes der beiden täglichen Opferlämmer eine halbe persische Mine zu entrichten. Unter solchen Umständen machten die Männer, welche die religiösen Interessen des Judenthums vertraten und förderten, und den Monotheismus im mosaischen und prophetischen Geiste schützten und wahrten, damit ihm die Völker zureifen können, ihre Einrichtungen. Die Ehre des Judenthums war ihnen seine Lehre, sie hegten und pflegten sie mit besonderer Sorgfalt und Mühe. Das, was gang und gebe war, die Halacha, den Minhag, schützten und stützten sie, das es erhalten und gewahrt werde; das was erst entwickelt und deducirt werde, behandelten sie mit Scrupulosität, mit Bedacht, Umsicht und Vorsicht. Sie stellten die gnomische Maxime auf: Seid vorsichtig בדין in der Eruirung neuer Vorschriften, stellt viele Schüler auf, und machet einen Zaun um die Tora [1]). Man sollte ganz in der Tora leben, ganz eins mit ihr sein, ganz leben und weben im Geiste der erhabenen Lehre, unverdrossen ohne Lauheit, ohne Erschlaffung. Priesterthum und Adelsstolz waren ihnen Staub und eitle leckere Bissen, die Lehre war ihnen Alles. Sie bildeten einen Gelehrtenstand aus würdigen Laien, und errichteten um den Weinberg ein Bollwerk, damit er nicht zertreten werde. — Damit aber die in hebräischer Sprache und mit althebräischen Schriftzeichen gegebene Tora dem Verständnisse des Volkes, welches an chaldäischer Sprache und an assirischen Schriftzeichen während des Exils sich gewöhnt hatte, zugänglich gemacht werde, gaben die Erklärer der Tora sprachliche Erläuterungen und wurden assirische Schriftzeichen eingeführt, welcher reformatorische Umstand noch mehr zur Separation beitrug, da die Samaritaner die althebräischen Schriftzeichen nach wie vor beibehielten.

Die Religionsvorsteher, die Volksvertreter, die Cultusbeamten begriffen es

---

[1]) Abot 1, 2. daß dieß diese Bedeutung habe, geht aus Jeb. 76. Keritut 15 hervor.

nur zu gut, daß die Erinnerungen an die Gottesgröße niemals lebhafter in dem Menschen wird, ihn niemals mit solch erquickender Zuversicht erfüllt, als während des Gebetes. Vermittelst des Gebetes wollten sie den Juden gleichsam die Pforten der Geisterwelt öffnen, deren Bürger die Menschen sind. Durch das Gebet sollen sie näher zu Gott dringen, und es fühlen, daß sie nur dem einzigen Gotte angehören; durch das Gebet sollen sie sich über das Nichtige und Vergängliche erheben, und größer, ja göttlicher werden; durch das Gebet sollen sie des Gegensatzes zwischen dem reinen Monotheismus und dem persischen Dualismus sich bewußt werden, und an die göttliche Vorsehung glauben lernen, die von jeher ihre Schicksale ordnete. Während der Perser sein Gebet an ein Urlicht richtete, und Himmelsfürsten seine Andacht weihte, betete der Jude zu dem Ewigen seinem Gotte, dem Könige der Welt [1]). Der Perser machte Genien oder Engel in großer Anzahl zu Vorstehern je eines Elements, einer Klasse von Dingen, eines Geschäftes oder einer Tugend, die ihren Versammlungsort auf dem Albordsch haben, dagegen verehrten die Juden in Allem, was die Natur erzeugt und bietet, den Einig-Einzigen; wenn die Perser Ormuzd und Ahriman, die Fürsten des Lichts und der Finsterniß verehrten, mit ihren Izeds und Dews, so sprachen die Israeliten: „Gelobt seist Du Ewiger, unser Gott, König der Welt, Schöpfer des Lichts und der Finsterniß, Schöpfer des Friedens und des Alls." „Schöpfer des Friedens" sollte gewiß den Parsismus negiren, nach welchem Ahriman Neid und Haß gegen Ormuzd faßte, deshalb sein Licht verlor, sich in den Urquell alles Bösen verwandelte, und gegen Ormuzd zum Kampfe auszog. Nach den Persern hat jedes Element seinen Vorsteher; die Repräsentanten der damaligen Religionsgemeinde ordneten an, daß die Juden bei Donner und Blitz, beim Sichtbarwerden des Regenbogens, beim Anblicke von Bergen und Hügeln, von Meeren, Seen und Flüssen den allmächtigen Herrn der Herrschaaren preisen [2]). Der Perser pflegte nützliche Thiere und Gewächse, verbesserte den Boden, und glaubte dadurch das Reich des Ormuzd auszubreiten, dem er für das Gedeihen derselben dankte [3]), der Jude soll beim Genusse Gott mit den Worten danken: „Gelobt seiest Du Herr, König der Welt, der du viele Leben erschaffen, und allen Geschöpfen ihre Bedürfnisse gibst, um alles Lebende zu erhalten." Wenn der Sabbat eintritt, dankt der Jude für das ihm vom Herrn der Zeiten gegebene Geschenk des Ruhetages; bei jedem glücklichen, in einer unbestimmten Zeit eintretenden fröhlichen Ereignisse, dankt er mit den Worten: Gelobt seist Du Herr &c., der du uns hast erhalten, und uns erreichen ließest diese Zeit, wogegen der Parsismus die Zeruâna

[1]) Berachot 33.

[2]) Ber. 91.

[3]) Kleuker III. 241.

akarena, „die Zeit ohne Gränzen" als das Urwesen verehrt, welche vermittelst ihres lebendigen Wortes das Licht und die Finsterniß, Ormuzd und Ahriman geschaffen habe. Kein Element hat bei den Persern eine solche Anerkennung, wie das Feuer, gefunden. Die Macht des Feuers, das da erleuchtet und erwärmt, und die ganze Natur belebend durchfruchtet, war ihnen die eigentliche Gottheit, das Feuer hatte bei den Persern einen besonders läuternden, reinigenden Charakter der Heiligkeit. Der Jude bete aber beim Ausgang des Sabbats, der ihm den Umgang mit Feuer und Licht während des Tages verwehrt hatte: Gelobt seist du ꝛc., der du unterscheidest zwischen Heilig und Gemein, zwischen Licht und Finsterniß, zwischen Israel und den Völkern; gelobt seist du ꝛc., der du die Feuerlichter schufst. Diese Männer führten das tägliche Schema ein, „Höre Israel, der Herr unser Gott ist einig-einzig." Sie leiteten das Schema durch zwei Segenssprüche ein, von welchen der erste einen morgen-abendlichen Charakter hat. Die Grundlage der 18 Segenssprüche ist ebenfalls eine Institution dieser Männer. — Die monotheistische Literatur war ihnen werther und theuerer, als das Heiligthum auf Morias Gipfel, das von ihr überdauert wurde; auch ihr widmeten sie ihre Sorgfalt und Pflege. Ezechiel, die zwölf kleinen Propheten, Daniel und Esther nahmen sie in den Bibelkanon auf [1]), und beschäftigten sich mit der Fixirung passender Lesearten [2]). Sogar die Gründung des Midrasch in seiner doppelten, halachischen und hagadischen Gestalt wird ihnen zugeschrieben [3]), sowie die öffentliche Vorlesung und Auslegung der Tora ihr Werk war [4]), und sie die Verfasser mehrerer Psalmen zum Ruhm und Preis des alleinigen Gottes waren. Von den vielen Religionsgesetzen, die sie statuirten, hatten gewiß viele den Zweck, dem Parsismus auch durch das Leben entgegenzutreten. Der Oberpriester war unfehlbar, indem er als Stellvertreter des Zoroaster galt, der jüdische Oberpriester war nach Malachi nur ein Bote Gottes, aus dessen Munde man Belehrung erwartete, und sank später zum Diener des Opfercultus herab. Die persischen Priester trugen weiße Gewänder, dem entgegen statuirt eine Mischna: Wer da sagt, ich trete vor die Bundeslade nicht mit farbigen Kleidern, der trete auch mit weißen nicht hin. Um gegen Scheinheiligkeit, die den persischen Priestern eigenthümlich war, so daß von ihnen berichtet wird, daß sie ascetisch lebten, während sie nach Macht und Würden strebten [5]), sagt dieselbe Mischna: Wer durchaus ohne Schuhe vor die Lade treten will, der trete auch barfuß nicht hin [6]).

---

[1]) B. Batra 15, 1.
[2]) Tanchuma besch.
[3]) j. schkalim. 5, 1.
[4]) Meg. 31, 2. B. K. 8 K, 1.
[5]) Diogenes Laertius Vorrede.
[6]) Meg. 4, 8.

Ein Gegensatz zu den Ansichten der persischen Magier war ohne Zweifel das Verbot zu sagen: „Nur die Guten können dich preisen, und das Gesetz über das Vogelnest zeigt von deiner Barmherzigkeit." So behaupteten die persischen Priester, nur sie allein dürften Gott preisen, ihre Gebete allein würden erhört, es stehe ihnen jedoch die Macht zu, gläubige Könige zu einer der magischen Weihen zuzulassen [1]). Die Juden beteten in den Bethäusern, und überließen den Opferdienst den Priestern. Die Perser hatten keine Tempel, sondern opferten auf offenen Höhen oder in abgesteckten Räumen, und auf tragbaren Altären trug man heilige Feuer. Eine Opposition bilden offenbar auch die andern in derselben Mischna statuirten Gesetze: Wer zwei Mal Modim sagt, wer dieses mit Verbeugung verbundene Dankgebet wiederholt, wird abgeschrieen," damit er nicht dem Dualismus zu huldigen scheine; „wer fremdartige Auslegungen bei den Eheverboten macht, wird abgeschrieen." Die Ehegesetze der Juden haben wohl mit den der Perser manches gleich, nach beiden dürfen Geschwisterkinder sich heiraten, ja diese Verbindung war bei den Letztern eine empfehlenswerthe [2]); die Polygamie war bei beiden erlaubt, und bei den Persern ziemlich verbreitet [3]). Aber es war bei ihnen auch gestattet, Mutter und Schwester zu heiraten [4]). Da das Verbot mit persischen Töchtern in dieser ganzen Zeit der monotheistischen Restauration nicht gehörig beachtet wurde, so sagt diese Mischna weiters: Wer da sagt: Von deinem Samen sollst Du dem Moloch nicht geben, heißt: du sollst mit den Aramäern keine Ehe eingehen," als wäre diese aber mit den Persern erlaubt, weil diese eigentlich nicht wahre Heiden sind, den schreit man ab. Auf die Beobachtung der religiösen Vorschriften wurde auch bei den Persern strenge gehalten, auf Vieles standen 200, auf Manches 400, 600, 800 und 1000 Riemenschläge! Die Rabbinen verminderten die von der Tora auf gewisse Verbrechen festgesetzte Zahl von 40 Streichen um Einen [5]). Das Neujahrsfest im Tischri zu feiern, scheint mir nicht von der Zeit der sirischen Herrschaft, sondern schon von der Perserzeit als Opposition zu datiren, da gerade die Perser das Neujahrsfest im Frühlingsäquinoctium feierten, und diesen Neujahrstag für den Jahrestag der Schöpfung hielten. Eine Controvers, ob die Welt im Frühlings- oder Herbstäquinoctium erschaffen worden sei, findet sich sonderbarer Weise auch im Talmud [6]). Merkwürdig bleibt es, daß der Prophet Ezechiel sich dem babilonisch-persischen Ritus, nach welchem im Frühlinge der Neujahrstag gefeiert wird, wohl accomodirte, ihn aber, gleichsam als Gegen-

[1]) ib. 4, 9. Cicero de div. 1, 41. Philo de specialibus legibus §. 18.

[2]) Kleuker III. 226.

[3]) Strabo 5, S. 504.

[4]) Diogenes Laertius Vorrede.

[5]) Macot. 3, 10.

[6]) R. H. 8. 10. 27.

satz, nicht als Fest- sondern als Versöhnungstag gefeiert haben will; im 45. Kapitel befiehlt er, daß am 1. und 7. Nissan Sühnopfer gebracht werden. — Im Juli hatten die Perser ein Fest, dem erquickenden Wasser zu Ehren; der geschichtskundige R. Jochanan führt das Wasserfest im Tempel auf die Zeit der Propheten zurück, er meint wohl, die allerletzten Propheten [1]). Leider wurden später im Judenthume Gebräuche eingeführt, welche nicht eine Opposition, sondern vielmehr eine Concession an die persischen Gebräuche involviren. Die persischen Dews laufen auf den Todtenäckern, beunruhigen die Menschen, schwächen sie, und verursachen ihnen Krankheiten; der Hauptdew kömmt nach dem Tode des Menschen und bemächtige sich seiner. Um die Seele gegen Ahrimans Angriffe zu schützen, wurde für den Gestorbenen die ersten drei Tage und Nächte gebetet; nach dem Tode des Vaters mußte der Sohn für ihn beten; an jedem Jahrestage des Todes wurden die Gebete wiederholt [2]).

Alexander von Macedonien machte der persischen Herrschaft ein Ende. Im J. 332 hielt er seinen Einzug in Jerusalem, opferte in dem dortigen Tempel und gewährte den Juden zwei Bitten, nach ihren vaterländischen Gesetzen leben zu dürfen, und in jedem 7. Jahre frei von Abgaben zu sein, was er den Samaritanern nicht gewährte. Nach der Eroberung von Tyrus und Gaza folgten ihm jüdische und samaritanische Krieger nach Aegypten. Diese günstige Stimmung Alexanders für die Juden soll besonders der damals fungirende hohe Priester Jaddua bewirkt haben. Alexander ist es, der den ersten Anstoß gegeben hat, zu der hellenistischen Entwicklung in Israel. Nach seinem Tode kam Judäa 320 unter Ptolmäus Lagi, der die Juden am Sabbat angriff, und keinerlei Widerstand fand. Zahllose Einwohner ließ er gefangen nach Aegypten führen. Ptolmäus Lagus war ein weiser, wohlwollender Fürst, aus diesem, wie auch aus andern Gründen siedelten sich nach und nach, „nicht wenige Myriaden von Juden" freiwillig nach Aegypten über. In Judäa hatte der hohe Priester ein überwiegendes Ansehen, wozu die Ehrfurcht, welche Alexander dem Jaddua bewiesen hatte, nicht wenig beitrug; die Ptolmäer gaben ihm den Titel eines Volksvorstehers, die Priester waren es nunmehr, welche im Tempel durch solennen Gottesdienst, und außer demselben durch die Tora, die Lehre und die Ehre Israels beförderten. Simon der Gerechte, ein hervorragender Priester und Gelehrter sagte: Auf drei Dingen besteht die Welt, auf der Lehre, auf dem Gottesdienst und auf Wohlthätigkeit. Der Monotheismus wurde befestigt und der innern Entwicklung freier Spielraum gegeben. Nur nach innerer Entfaltung, nicht nach äußerer Machtstellung strebten sie, und ihr Streben war unter den Auspicien der Ptolmäer begünstigt, und sahen

[1]) Suca 44.

[2]) Kleuker II. 378. 254. 357.

sie einer glänzenden Zukunft der Ausbreitung des Monotheismus, dem Messiasreiche, mit getrostem Blicke entgegen, welcher hoffnungsvolle Blick ihnen am Ende der Perserzeit getrübt wurde. Nunmehr nahm die geistige Arbeit einen neuen Anfang. Doch hatten die jetzigen, vom Griechenthume so sehr begünstigten Vertreter des Judenthums, eine andere Tendenz als die früheren. Wenn die frühern Begründer der Religion, in der Perserzeit, durch ascetische Maßregeln und erweiternde Erschwerungen, durch Zäune um den Weinberg, diesen absperrten, um ihn vor äußern schädlichen Eingriffen und dem Gottesglauben gefahrbringenden Störungen, zu schützen, und der Entwicklung des reinen Judenthums freien Spielraum im Innern zu verschaffen; so trat dagegen jetzt bei der freundlichen Annäherung an Griechen und Griechenthum die erleichternde Praxis ein, man fing an die straff und eng zusammengezogenen Bande, welche das Judenthum befestigen und zusammenhalten sollten, zu lockern. Der Repräsentant der damaligen Juden, Simon der Gerechte, ob Simon I. oder der II. kommt hier nicht zur Sache, war ein geschworener Feind des Naziräerthumes [1]); er nannte denjenigen, der seinen Leib abhärmte, einen Sünder [2]); einer seiner berühmtesten Nachfolger Joseben. Joeser wurde der „Erleichternde" genannt. [3]) Die Söhne Javans machten auf die Söhne Judas den wohlthätigsten Eindruck, die Anmuth und Anziehungskraft griechischer Bildung feierten überraschende Triumphe. Juden traten als griechische Schriftsteller auf, die Bibel wurde ins Griechische übersetzt. Dieses letztere fand unter dem Pontifikate des Eleasar statt. Dem Jaddu war nämlich um 327 sein Sohn Onias, und diesem um 300 sein Sohn Simon gefolgt; nach seinem Tode wurde sein Bruder Eleasar hoher Priester, da sein Sohn Onias noch unmündig war. Unter Eleasars Pontificat wurde die Tora in's Griechische übersetzt; das Wort Gottes und die reine Gotteslehre sollte nun das abgeschiedene Gebiet der Juden verlassen und zu den Völkern gelangen; das segensreiche Licht sollte nicht mehr unter Scheffel gestellt bleiben, sondern auch in die weiten Kreise der Nationen dringen. Man sah es gerne, daß Euergetes bei seinem Rückweg aus dem unterworfenen Syrien, im Tempel zu Jerusalem opferte. Auf Eleasar folgte Manascheh, auf diesen endlich Onias. Dieser geizige Hohepriester hätte durch die entzogenen Steuer bald Euergetes in Zorn gebracht, wenn nicht sein Schwestersohn Josef, Sohn des Tobia, die Calamität beschworen hätte. Dieser Steuerpächter Josef, stand in großem Ansehen und scheint das zeitige Oberhaupt der Nachkommen Davids gewesen zu sein. Ohne Zweifel waren nicht nur Serubabel, der David'sche Sprößling und Jehoschua, der Hohepriester, die Vertreter der religiösen Interessen, als die Juden aus dem Exil ins Vaterland zogen, sondern es erhielt sich dieser Dualismus eines weltlichen und priesterlichen Oberhauptes auch ferner; so finden wir in der griechischen Periode die „Paare" wieder.

---

[1]) Nasir 1. [2]) Nedarim 10. [3]) Jose scharja.

Simon der Gerechte hatte gewiß auch einen weltlichen Vertreter an seiner Seite, wenn er auch namentlich nicht genannt ist. Ein solches Oberhaupt aus dem Stamme David an Simons Seite war Josef, Sohn des Tobia. — Auch Philopator opferte in dem Tempel, doch büßte er sein eigensinniges Vorhaben, das Heiligthum zu betreten, mit dem Tode, er sank zu Boden, sprachlos und gelähmt an allen Gliedern. Nach Philopators Tode, 204, wurde sein Sohn Epiphanes, ein Kind von etwa 5 Jahren, auf den Thron gesetzt, welcher Umstand Prätensionen von auswärtigen Mächten und Unruhen in Egypten selbst hervor rief. Diesen Augenblick wollte Hyrkan, der Sohn Josefs, dazu benützen, den Thron Davids wieder herzustellen und aufzurichten. Allein der zu diesem Zwecke bewerkstelligte Aufstand scheiterte gänzlich und hatte keine andern Folgen, als daß Hyrkan über den Jordan weichen mußte, und für lange Zeit nicht wieder nach Jerusalem kommen durfte. Ein gleiches Schicksal erzählt die Sage von Salomon; man bezog die Worte: „Ich Kohelet war König über Israel in Jerusalem," auf Salomon, und dichtete ihm an, daß er aus Jerusalem einmal habe entweichen und in die Irre habe gehen müssen. Nunmehr liegt aber die Vermuthung nahe, daß unter „Sohn David, welcher König in Jerusalem war," [1]) kein anderer als Hyrkan verstanden werde. Er konnte auch mit Recht von sich und seinem begangenen Fehler, das David'sche Königthum zu restauriren, der ihm die Exilirung eintrug, sagen: „Das Krumme vermag Niemand gerade zu machen, und den Mangel keiner zählen." [2]) Das Buch Kohelet wurde gewiß zu dieser Zeit verfaßt. Das Griechenthum brachte die Religionsphilosophie über den Gottesglauben unter die Juden. Die Eitelkeit aller irdischen Macht und Größe, alles irdischen Glanzes und Prunkes, alles irdischen Wohllebens und Genusses, predigte das Glück und Geschick Alexanders des Großen. Dieser gefeierte König, der mit Weisheit, Macht und Ansehen begann und von der ganzen Welt gefeiert wurde, aber mit Thorheit, Schwelgerei und Verkehrtheiten endete, hat mit dem Leben und mit dem Geschick Salomons viel Aehnlichkeit. Die Worte: „Mich ekelt alle Mühe, die ich hatte unter der Sonne, da ich sie hinterlassen muß einem Menschen, der mir nachfolgen wird. Und wer weiß, ob er ein Weiser sein wird oder ein Thor, deßohngeachtet wird er schalten über alle meine Werke, die ich mühsam und künstlich erworben unter der Sonne, auch dieses ist eitel" (Kohelet 2, 18. 19.) erinnern an den Umstand, daß Alexander, als er seinen Tod nahen sah, dem Perdikas, einem seiner tapfersten Generale, auf die Frage, wem er das Reich übergebe, antwortete: dem Tüchtigsten; er sehe voraus, daß zu seiner Leichenfeier ein großer Wettkampf werde gehalten werden. Alexander wußte nicht, wer sein Nachfolger und ob dieser tüchtig genug sein werde, dessen mühsam

---

[1]) Cohelet 1, 1. [2]) Das. 1, 15.

und siegreich errichtetes Werk zu erhalten. Bei Alexanders Tode lebte ein unrechter Halbbruder Arrhidäus, ein unechter Sohn Herkules von ihm, und seine bactrische Gemahlin war schwanger. Darauf beziehen sich ohne Zweifel die Worte: „Da ist einer und zwar ohne einen andern, auch ohne Kind und Bruder, und doch ist seiner Mühen kein Ende, und sein Auge unersättlich für Reichthum. Aber für wen mühe ich mich ab." [1]) Der blödsinnige Arridhäus ward, unter dem Namen Philipp von Melnager, dem Anführer der Phalanx, zum Könige ausgerufen, dabei aber bestimmt, daß, wenn Roxane einen Sohn gebäre, dieser zugleich König sein und Perdikas die Regierungsgeschäfte verwalten sollte. Auf diese Theilung der Regierung zwischen Arrhidäus und Perdikas scheinen die Worte sich zu beziehen: „Besser Zwei als Einer, denn sie haben bei ihren Mühen bessern Gewinn"; [2]) ferner „um so weniger wird eine dreifache Schnur leicht zerreißen," wenn nämlich Roxane einen Sohn gebiert. [3]) Bald aber begann ein blutiges und langwieriges Trauerspiel. In Macedonien wogten in der königlichen Familie selbst die erschütterndsten Unruhen. Olympias, Alexanders Mutter, Roxane dessen Gattin, und der von ihr geborene unmündige Alexander hatten sich nach Alexandrien geflüchtet. Polysperchon rief sie zurück, und die Armee erklärte sich für sie. Genau bezeichnend dafür sind die Worte: Ein armer, aber weiser Jüngling — Alexander — ist besser, als ein König, der alt, aber ein Thor ist, welcher zu ungeschickt ist, sich noch belehren zu lassen," — Arrhidäus. — Die Worte: „Aus dem Kerker kam er zum Thron, der selbst in seinem Reiche als Aermster geboren ward" [4]), kennzeichnen genau den, nach dem Tode Alexanders von der Roxane geborenen Sohn, Alexander. Allein das Schicksal wollte es anders. Der junge Alexander wurde nebst seiner Mutter Roxane gefangen gehalten, als Privatmann erzogen, und endlich von Kassander ermordet. Darauf wurde Friede geschlossen, der jedoch bald gebrochen ward, als nämlich Ptolmäus Lagi seine Seemacht verstärkte und Cypern eroberte. Darauf beziehen sich die Worte: „Ich sah alle Lebenden, die unter der Sonne wandelten, mit dem andern Jüngling, welcher an seine Stelle trat, unzählig war alles Volk, wie irgend eines, welches vor ihnen gewesen, dennoch freuten sich die Spätern nicht über ihn [5]). Das Buch Kohelet enthält aber weiters Beziehungen zu der weitern Geschichte der Juden unter den Hellenen und berührt auch Hyrkans Traum von einem David'schen Throne, wie die Worte in Daniel 11, 14. „Auch werden sich Gewaltthätige aus deinem Volke erheben, um das Gesicht zu erfüllen, und werden fallen" Hyrkan und seine Partei im Auge haben. — Ohne Zweifel hat Simon des Gerechten edler Eifer für die Lehre und Ehre, für Tora und Gottesdienst dazu beigetragen, daß Hyrkan, der sich vom princeps zum König empor-

[1]) ib. 4, 8. [2]) 4, 9. [3]) 4, 12. [4]) ib. 14. [5]) ib. 15, 16.

schwingen wollte, beseitigt wurde. Simon war ganz der Mann, die Pflichten beider Stellungen im vollsten Maße zu erfüllen. Darum wird in den Vätersprüchen nur er, und nicht sein weltlicher Mitvorsteher, der eine so klägliche Rolle spielte, genannt. Zu dieser Zeit trat ein Herrscherwechsel ein. Antiochus nahm den Egyptern Cölesirien weg und so kam Judäa 203 an Syrien. Anfangs wurde in der Lage der Juden unter den Seleukiden nichts verändert. Antiochus, der ihnen, besonders nach dem Kriege mit Egypten, wobei die Juden sich ihm sehr anhänglich zeigten, sehr günstig war, schenkte ihnen bedeutende Beiträge zu den Opfern, und schützte ihre vaterländischen Gesetze. Nach Simons Tode erhielt sein Sohn Onias das Pontifikat, Hyrkan kehrte nach Jerusalem zurück, wurde ein Freund des Onias, und erwarb sich wieder das Principat, mußte aber wieder um 181 über den Jarden entweichen, wo er sich entleibte.

An seine Stelle trat Antigonus aus Socho, sein Name ist schon griechisch, und auch der Senat erhielt den griechischen Namen synhedrium, während er bis nun Kneset Hagedola hieß. Er fungirte als weltliches Oberhaupt mit dem Hohepriester Onias, Sohnes Simons II. Damals nahmen die Verhältnisse der syrischen Juden eine traurige Wendung, indem habsüchtige Priester die günstigen Verhältnisse erschütterten. Ein priesterlicher Beamter, Namens Schimon, machte Seleukus auf die im Tempel sich befindlichen Schätze aufmerksam, um mit an der Beute Theil zu nehmen. Es wird erzählt, daß himmlische Zeichen den Schatzmeister Heliodor vom Tempelraub abhielten. Es wird erzählt, daß plötzlich ein Roß mit einem Reiter hervorstürzte, und mit seinen Vorderhufen auf Heliodor eindrang; daß zwei plötzlich erschienene Jünglinge mit einer Geißel von beiden Seiten auf ihn losschlugen. Diese zwei Jünglinge hätten Heliodor dann aufgefordert, als Onias für ihn betete, und das Gebet Erhörung fand, dem Onias zu danken, und den ihm gewordenen Beweis von der Macht Gottes überall zu verkündigen. In Bezug auf diesen ruchlosen goldgierigen Priestervorsteher Schimon scheint Antigonus ben socho gesagt zu haben: Seid nicht wie die Diener, die dem Herrn dienen, um Lohn zu empfangen, und fürchtet Euch vor dem Himmel, vor himmlischen Zeichen und Strafwundern. [1]) Seleukus starb durch Gift. Der entartete Schimon hat ohne Zweifel durch diese Ereignisse sich eines Bessern besonnen und sich reuig bekehrt, so daß auch er zu dem geläufigen Namen, Simon der Fromme, wenn auch sehr spät kam; auf ihn bezieht sich wahrscheinlich die talmudische Erzählung, daß ein Simon der Fromme eine himmlische Stimme vernommen habe, welche in dem Allerheiligsten rief, Gakalgos, eine Corruptel aus Seleukus, sei getödtet, und seine grausamen Befehle seien somit zu Nichte gemacht worden[2]). Dieses belehrende Beispiel hatte aber nicht nachhaltig gewirkt.

---

[1]) Sprüche der Väter, 1, 3. [2]) jer. sota 7, 13.

Unter Antiochus Epiphanes vermehrte sich die Treulosigkeit der stellesuchenden Priester. Der Bruder des hohen Priesters Onias, Jeschua, oder gräcisirt Jason, wollte sich von dem geldgierigen und bedürftigen Antiochus die hohepriesterliche Würde erkaufen. Das Bubenstück gelang, Onias kehrte in das Privatleben zurück, und Jason nahm seine Stelle ein. Dieser Jason mit seiner Partei gefährdeten den reinen Gottesglauben, und erschütterten den Monotheismus, er suchte das Volk gänzlich zu hellenisiren, die jüdische Sitte abzuschaffen, und heidnische Sitten und Gebräuche einzuführen. Jason wurde, nach einem blutigen Bürgerkriege von Menelaos verdrängt. Der Verdrängende war nicht besser, als der Verdrängte. Jener war diesem in Abneigung gegen jüdische Sitte und in Hinneigung zum Heidenthume gleich. In Judäa schlug das Feuer der Zwietracht in hellen Flammen auf, es gab nämlich eine egyptische und eine syrische Partei, letztere brachte Appolonius nach Jerusalem, und Antiochus erließ den Befehl, die jüdische Religion gänzlich abzustellen. Je hartnäckiger und ungefügiger die Juden bei diesem Religionszwange sich zeigten, desto mehr bestand Antiochus darauf, diese zähe, ungefügige Religion abzustellen. In seinem Entschlusse, seine eigne, die griechische Religion, in Judäa einzuführen, bestärkte ihn Menelaos, dessen Pontificat jedes Ansehen und alle Achtung bei den Juden verloren hatte, und der daher durch diesen Verrath gegen den, dem Politheismus entgegenstehenden Monotheismus, in die Gunst des Antiochus sich setzen wollte, um von ihm ein weltliches Amt zu erlangen und mit ihm die Abtrünnigen, die eine weltlich hellenistische Richtung eingeschlagen hatten, und den Bund verließen [1]). Antiochus verbot den jüdischen Opercultus, befahl, daß die Juden Zeus anbeten, die Sabbathe sollten nicht mehr gefeiert, die Knaben ferner nicht beschnitten, die Speisegesetze, sowie alle sonstigen Vorschriften der jüdischen Religion nicht mehr beobachtet, und der Ungehorsame getödtet werden. Viele Juden gaben nach, die griechische Sitte, die Ungebundenheit, die Hoffnung auf die Gunst der Griechen, vermehrte die Zahl der Abtrünnigen; viele aber ließen sich mißhandeln, oder flohen in Höhlen und Wälder, es lag ein großer Zorn auf Israel, und die monotheistische Religion war in Gefahr von der Erde vertilgt zu werden. Seit Esra hatte man dafür gesorgt, die monotheistischen Lehren an äußere Werke zu knüpfen, jene durch diese zu veranschaulichen und zu befestigen, aber diese sogenannten Ceremonialgesetze standen noch nicht in dem erwünschten und erhofften Ansehen, waren noch nicht genug eingewurzelt, hatten noch nicht genug festen Boden, um ein Märtyrerthum zu begünstigen; waren aber die äußern frommen Werke geächtet, so war auch der Monotheismus in Gefahr zu Grunde zu gehen, und dem Griechenthum geopfert zu werden. Matatjahu und seine Söhne waren es, die mit Löwen- und Todes-

[1]) Dan. 11, 30.

muth dem Verderben Einhalt thaten, und die Stützen des Heidenthums, eine nach der andern, brachen. Die unerhörten Verfolgungen unter Antiochus Epiphanes erregte aber die Aufmerksamkeit und die Wachsamkeit der Juden von Neuem, sie erwachten wie aus einem Schlummer; die alten Seher mit ihren Verkündigungen von der Ausbreitung der reinen Gotteslehre waren nichts weniger als bewährt und bewahrheitet. Aber als die glänzenden Siege der Maccabäer den Ruhm und die Machtstellung der Juden und des Judenthums erhoben, da erfüllte neue Hoffnung und Zuversicht, neue Erhebung und Belebung jede Brust, das Judenthum mit seiner monotheistischen Grundlage, das durch Cirus seinen Einzug in Palästina hielt, werde sein Himmelreich über die ganze Erde verbreiten. Solche Erwartungen erhitzten die Phantasie der siegesgewissen maccabäischen Streiter. Dem Jehuda und seinen Leuten soll im Kampfe gegen Lysias, in der Nähe von Jerusalem, ein himmlischer Reiter im weißen Gewande erschienen sein, mit goldenen Waffen, die er schwingend vor ihnen trug [1]). Erhabene Visionen enthält das, um die Zeit des Sieges über Nikanor verfaßte, Buch Daniel, welches gewiß dazu diente, den Todesmuth und die Todesverachtung der Kämpfe zu stählen und zu stärken. Um die Profezeiungen Daniels, die er auf den zukünftigen Glanz des Judenthums machte, zu legitimiren und ihnen die Gemüther entgegen zu bringen, wird von den Wunderthaten berichtet, die zur Rettung seines von Gefahren bedrohten Lebens und von den Verkündigungen und Vorhersagungen berichtet, die er am babylonischen Hofe machte, wie einst von der wunderbaren Erhaltung des Lebens Moses, von dem auch erzählt wird, was er am Hofe Pharaos gewirkt, als Einleitung zu seinen spätern Verkündigungen und Vorhersagungen. Der Verfasser des Daniel läßt diesen für den Monotheismus begeisterten Mann auch Vorschriften mit aller Strenge beobachten, die auf die Absonderung der Juden von den Heiden in Speise und Trank abzielen, um durch diese separirende Observanzen den reinen Glauben gegen heidnische Eindringlinge zu schützen. Gegen die Abtrünnigen, welche das Judenthum befleckten, an deren Spitze nach Menelaos, Alkimos stand, mußten Maßregeln ergriffen werden, der Monotheismus mußte geschützt und mit dem Aufgebot aller Mittel und Kräfte erhalten werden.

Einer der hervorragendsten Männer in der sirischen Drangperiode war der priesterliche Präsident Jose ben Joeser, der mit dem Laien Josef Sohn Jochanan an der Spitze des Synhedriums stand. Diese beiden Vorsteher controversirten über die Frage, ob der Opfernde auch an Festtagen die Hand auf das Opfer mit Nachdruck stützen dürfe — smicha [2]). — Jose war für die prohibitive Ansicht. Dadurch wurden wohl die Opfer zum Theil beschränkt, was aber bei Jose kein Be-

[1]) 2 Macc. 11, 8—10.

[2]) Chagiga 2, 2

denken erregte, indem er ohnehin die Tendenz hatte, das Zeremonialwesen einzuschränken, und die Lehre, losgelöst vom Aeußern, in ihrer absoluten Reinheit zu befestigen. Darin stimmte er jedoch mit seinem Collegen überein, daß Maaßregeln zu treffen seien, um das Judenthum von dem damals eindringenden griechischen Heidenthum zu isoliren; sie erklärten beide den Boden der Heiden für unrein [1]). Wegen seiner, im äußern Thun, geltenden erleichternden Methode erhielt er den Namen Jose scharia, der erleichternde Jose. So bezeugte er, daß man eine Art Heuschrecke, — ail kamza — genießen dürfe; daß die Flüssigkeiten im Schlachthause rein seien; und daß der, der einer Leiche sich naht, nur zu bemängeln, aber nicht absolut unrein sei. מסתאב bedeutet nämlich nicht absolut unrein, sondern nur fehlerhaft [2]). Sein Wahlspruch, den er an seine Zeitgenossen richtete, lautete: Laß dein Haus ein Versammlungshaus für die Weisen sein, mische deinen Staub mit dem Staube ihrer Füße, und trinke mit Durst ihre Worte [3]). Dieser Wahlspruch sollte dem eindringenden Griechenthum entgegen treten, das mit Kraft auftrat, den Offenbarungsglauben überwältigte, und an seine Stelle sich setzen wollte. Griechische Bildungsanstalten wurden in Jerusalem und andern Städten Palästinas gegründet, und entfremdeten den Geist der Jugend der väterlichen Religion. Griechische Sitten fanden willige Aufnahme, und führten heidnische Ideen mit sich. Die Maßregeln der sirischen Herrscher beförderten diese Richtung, und selbst der Tempeldienst blieb dem Einflusse nicht fremd. Die jüdischen Priester waren griechisch gesinnt, und begünstigten den Abfall; man nannte deswegen Jose, der diesem priesterlichen Unwesen entgegen trat, Chassid schebekehuna, „den Frommen unter den Priestern." Er starb als Märtirer. In seinem Geiste, den Offenbarungsglauben zu schützen, und vor griechischen Einflüssen zu behüten, handelte auch die Behörde, welche zur Zeit der siegreichen Makkabäer unter dem Namen „bet din der Hasmoner," tagte. Wie Esra und Nehemias gegen die Mischehen auftrat, so traten auch die Männer dieser Versammlung energisch gegen jede gamische Annäherung zwischen Juden und Heiden in die Schranken [4]). Die Gewaltthätigkeiten des Antiochus Epiphanes, oder Epimanes, wie er lästerlich genannt wurde, führten die göttliche Anregung zum deutlichen Bewußtsein, und in dem seltenen muthigen Kampfe für Religion und Freiheit ward der väterliche Glaube wieder hergestellt. Aber die Einheit und Einigkeit wurde zerrissen; es entstanden Secten. Die Sadducäer, Zeducim, verwarfen die Auslegungen, Deutungen und Gesetzeserweiterungen der von den Pharisäern vorgetragenen schriftlichen Lehre, sie wollten nicht diese Fesseln, welche sie im bürgerlichen Leben und Fortkommen hinderten und belästigten.

[1]) Sabbat 15.

[2]) vgl. ירעה עד שיסתאב

[3]) Abot 1, 4.

[4]) Jos. ant. 13, 5. Aboda sara 77.

Sie beriefen sich auf Simon den Gerechten, hazadik, der ein Feind der Ascetik und Abstinenz war, und nannten sich nach diesem Meister Zadikim, welcher Name dann in Zedukim umwandelt wurde. Sie wollten sich von der Lehre im Leben nicht beschränken lassen, und mit der Aussicht auf einen Lohn im jenseitigen Leben sich nicht begnügen. Wenn Antigonus ihnen zurief: Seid nicht wie die Diener, die dem Herrn dienen, um Lohn zu empfangen, so glaubten sie daraus zu entnehmen, daß es keine Vergeltung gebe. Es war dies griechische Anschauung, die das irdische Leben liebt und verherrlicht. Diese Anschauung nahm eine wissenschaftliche Gestaltung an, und wenn die Anhänger durch die Macht der Verhältnisse auch äußerlich sich den Anordnungen des Judenthums fügten, so war ihr Geist ihm doch entfremdet, und ihre Richtung gehörte wesentlich dem Griechenthume an. Es fehlte jedoch nicht, daß diese Secte bei der spätern Berührung mit den Römern hin und wieder zu Ansehen kam, und sich sogar der Herrschaft bemächtigte. Aber auch in dem wiedererstandenen Judenthume dieser Zeit machte der Einfluß des Heidenthums sich geltend. Griechische Philosophie, befruchtet mit theosophischen Ideen des orientalischen Heidenthums, drang in den Kreis der jüdischen Anschauung ein, und rief daselbst neue Gebilde hervor. War vor den Makkabäer-Zeiten der griechische Einfluß mehr in äußerlichen Formen bemerkbar gewesen, so wurde er jetzt ein tief innerlicher, der in einer andern Secte zur Anerkennung gelangte. Die heidnischen Mysterien drangen erneuert mit einem gewissen Nimbus auf die zum Glauben geneigten Gemüther ein, und fanden unter dem Scheine der Wahrheit, den sie an sich trugen, willige Aufnahme. Man bemühte sich, sie im Einklang mit den Lehren der geoffenbarten Religion zu setzen, und eine Transaction zu Stande zu bringen, in welcher beide, in einer exoterischen und esoterischen Lehre, ihre Rechnung finden sollten. Ein tiefer, ahnungsreicher, geheimnißvoller Sinn, eine höhere verborgene Bedeutung wurde in den Schriften der Offenbarung conjecturirt, die sich aber nur den Adepten, den Eingeweihten erschließt. Die Geschichtserzählnngen und Grundsätze der biblischen Bücher wurden als das äußerliche Material, als die Form und die Hülle betrachtet, in welcher die tiefe Geheimlehre gebildet und ausgeschmückt, vorgetragen wurde. Solche conciliatorische Bestrebungen gingen in verschiedenen Weisen vor sich und nahmen eine locale Gestaltung nach den Verhältnissen und dem Geiste des Volkes an, in dem sie entstanden. In Aegypten, wo durch Uebersiedlung vieler Juden eine große jüdische Gemeinde zu Alexandrien sich gebildet hatte, und wo zu Leontopolis sogar ein Tempel nach dem Muster des zu Jerusalem stehenden gegründet wurde, präponderirte das philosophische heidnische Mysterium, während das jüdische Leben mehr in den Hintergrund trat. Man suchte also den ganzen Inhalt desselben zu vergeistigen und philosophisch aufzufassen. Die biblischen Worte und Lehren gestalteten sich zu einer allegorischen Darstellung, die die neualexan-

drinische Weisheit vortrug, und als eine sinnige lehrreiche Form derselben galt, und die Exegese, die zur Vermittlung und Verbindung des erweiterten Ideenkreises und Lebensinhaltes mit dem überkommenen und dargestellten Ausdrucke der geoffenbarten Lehren um diese Zeit im Schwunge war, und durch Uebersetzungen der Schrift in griechischer Sprache um so unsicherer wurde, begünstigte die allegorisirende Erklärung der Schrift. Da wurden die biblischen Personen und Heroen zu biblischen Personificationen einerseits, und anderseits zu Trägern gewisser Ideen, Tugenden und Laster, die in den von ihnen erzählten Begebenheiten ihren eigentlichen Inhalt an den Tag legten, und einzelne Gesetze und Gebräuche, die ihrem Wortsinne nach etwas ganz anderes aussagten, waren die sich ergebende Pflicht und zu verwirklichende That dieser neuen Philosophie. In wie weit nun die historische Wirklichkeit der erzählten Begebenheiten und die Verpflichtung zur Ausübung der aufgestellten Gesetze, die sich nach dem einfachen Wortsinne ergeben, vor dem mystischen in Ahnungen und Eingebungen conjecturirten Inhalt verflüchtigt, und in Abrede gestellt werden sollte, so daß die Thatsachen und Pflichten der Schrift nach dem Wortsinne realiter als wahr nicht anerkannt werden durften, kam in dieser nicht allzulange andauernden Richtung nicht zur Entscheidung. Die Anhänger derselben wurden Therapeuten genannt, und hielten sich als eigentliche Priester und Diener der Gottheit. Philo zu Alexandrien war der einzige wissenschaftliche Repräsentant dieser Richtung, denn es sanken vor der Ueberlegenheit seines Geistes und seiner fruchtbaren Production die Namen und die Bestrebungen einiger Vorläufer, die er selbst andeutend anführt, zu einer gänzlichen Bedeutungslosigkeit und Vergessenheit zurück. Wie klar aber auch seine Auffassung war, wie licht und deutlich seine Darstellung, er hatte, wie gesagt, in dem wunderbaren Reiz seiner überraschenden Ermittelungen und exegetischen Andeutungen es nicht zur klaren Reflexion gebracht, ob und in welcher Art vor der Idealisirung der positive Inhalt des geschriebenen Wortes aufgegeben werden, und vor der Idee die Form weichen müsse. Der geoffenbarte Gott war ihm eine unaussprechliche Erhabenheit, ganz nach Anschauung des alten Heidenthums von der höchsten Gottheit, die mit dem Irdischen und Niedrigen in keine Verbindung gebracht, deren Name von menschlichen Lippen nicht ausgesprochen werden darf. Die von ihm ausgehenden Wirkungen in der Menschenwelt, die in der Bibel überliefert werden, waren nur eine ideale Andeutung philosophischer Wahrheiten, und die Schöpfung selbst war nur die Darstellung von Ideen, die sich aus dem Begriffe Gottes ergaben. Der Geist Gottes ist zwar durch die ganze Schöpfung verbreitet, durch die beseelte Natur und durch die mit Vernunft begabte Menschheit, besonders durch die Gottbegeisterten, aber es ist doch nur der Begriff Gottes, wie er sich in der Welt verwirklicht, in seinem Wesen wird er auch da nicht erreicht. Aber auch der Begriff Gottes, der sich manifestirt, ist erhaben und heilig. Der Mensch er=

faßt nur davon Einzelnes, den Widerstrahl, das Abbild desselben. Die Erkenntniß solcher Wahrheiten gibt aber dem Leben seinen Werth und unterscheidet den Eingeweihten von der Menge, da sich ihm der Begriff der höchsten Gottheit in Anschauungen und Ahnungen kund giebt. Fast entgegengesetzt der Richtung der Therapeuten in Aegypten war die der Pharisäer in Palästina. Hier herrschte das jüdische Leben vor; die Religionslehren wurden von Staatswegen aufrecht erhalten, und die Handlungsweise bethätigte diese religiöse Anschauung. Die Religion wurde durch die That verwirklicht. Während in Aegypten das Judenthum Theorie war, war es hier Praxis. Das praktische gesetzliche Streben herrschte vor, das jeder theoretischen Ansicht einen halachischen Ausdruck gab. Die einwirkenden und eingedrungenen heidnischen Mysterien waren daher nicht nach ihrem geistigen Inhalte aufgenommen, bildeten auch nicht wissenschaftlich eine neue Anschauung, sondern übertrugen nur ihren formellen Ausdruck auf das jüdische Volksleben, und prägten sich in verschiedenen Gebräuchen aus. Dadurch aber veränderten sich auch die religiösen Sitten und die herrschenden Ceremonien; denn die neuen Ideen wurden ebenfalls zur That. Da nun aber anders als in der Ideenwelt, in der Wirklichkeit die Verschiedenheit sich augenfällig kund gab, so reagirte das jüdische Volksleben dagegen, und setzte sich mit Beharrlichkeit in totalen Widerspruch mit ihnen. Es legte auf die überlieferten Gebräuche und auf neue Einrichtungen der Werkthätigkeit einen um so größern Werth, und schloß sich ihnen in treuer Anhänglichkeit an. Die Pharisäer, die Erklärer der biblischen Lehren, vertheidigten mit Hartnäckigkeit die herrschenden Gebräuche des Judenthums, fanden in der religiösen That, die sie mit einer gewissen Aengstlichkeit ausführten, Schutz für den eigentlichen Inhalt der Religion, und schlossen sich von jedem fremden Einfluß ab. Sie waren die Nachfolger jener Repräsentanten des Judenthums, welche zu Esras und Nehemias Zeiten vom Volke gewählt wurden, von welchen die Initiative zu den Absonderungsgesetzen ausging, und deren Wahlspruch war: „Machet einen Zaum um die Thora," damit der Weinberg des Herrn nicht von heidnischen Tritten zerstört werde. Nach diesen Delegirten, Nibdalim, nannten sich diese Peruschim. Eine andere Secte dagegen trieb das Isolirungsprincip noch weiter, bis auf die Spitze. Um die reine Lehre zu retten, zogen sich die Anhänger dieser Secte ganz vom Leben zurück. Man nannte die Jünger dieser Secte die Essäer, hebräisch Zenuim, um ihres heiligen stillen Lebenswandels willen, wie sie Josephus auch mit ἡσυχιοι, die Stillen, Bescheidenen, bezeichnet. Sie lebten getrennt in einer Gegend am todten Meere, in Gütergemeinschaft; sie arbeiteten für einander, beteten beim Sonnen-Aufgang und Untergang und vor allen gemeinschaftlichen Mahlzeiten, die als Liebesmahle galten, und bildeten eine gewissermassen communistische Genossenschaft. Die Secte selbst hatte aber mehrere Schattirungen. Einige wollten die Lehre durch sich selbst schützen und erhalten, ohne

das Bollwerk von Werkthätigkeiten als Schutz um dieselbe zu errichten; andere glaubten, die reine Gotteslehre würde sich verflüchtigen, oder von externen heidnischen Elementen inficirt werden, wenn nicht ceremonielle Handlungen dagegen angewendet und neuerdings eingeführt würden. Diese Jünger hießen ansche maase, Männer der Werke. Sie nahmen es nicht nur mit der Andacht im Gebete, sondern auch mit der absoluten Sabbatruhe und mit anderen Zeremonien z. B. Schaufäden, sehr genau, und grenzte ihre Abstinenz und Asketik an Schwärmerei [1]). Sie waren Lieblinge des Naziräerthums, um nur opfern zu können, während ein anderer Theil das Opfer perhorrescirte.

Sowohl der Pharisäismus als der Essenismus zog sich vom Getümmel und politischen Treiben der Welt zurück, um abgeschlossen und abgesondert den Offenbarungsglauben und die reine Gotteserkenntniß zu retten, nur mit dem Unterschiede, daß jener durch Werke und Thaten, dieser, wenigstens in einer Fraction, durch die Idee zum Ziele zu gelangen, anstrebte. Aus dem Pharisäismus erwuchs der Rabbinismus. In einem spätern Synkretismus verbanden sich die essäischen, mystischen, geheimnißvollen Lehren mit dem Pharisäismus, zu dem auch gnostische und neualexandrinische Ansichten hinzutraten, welche nach dem geheimen Zahlensystem der Pythagoräer in den, einen Zahlenwerth darstellenden Buchstaben der alten hebräischen Wörter, zu ganz überraschenden Combinationen sich gestalteten, zu einer Geheimlehre, unter dem Namen Kabbala, Tradition, weil sie die Mysterien der Religion durch Eingebung oder Ueberlieferung erhalten und empfangen zu haben vorgibt. Es war eine Lehre der höhern Empfängniß, die dem überschwenglichen Mysticismus dieser Zeit vollkommen entsprach. Die Gottheit wird angeschaut im Geiste und manifestirt sich nach menschlichen Begriffen nach den sie bezeichnenden Worten den Begeisterten und Heiligen. Der Rabbinismus suchte nunmehr die Religionslehre durch die Gesetzgebung zu wahren, und machte sichs zur Aufgabe, mit den Gesetzen alle Lebensverhältnisse zu durchdringen und zu normiren, und das schriftliche Gesetz mit dem mündlich überlieferten zu deuten und zu erweitern. Unter Johann Hirkan, der reformistisch in die Gesetzgebung eingriff, lebten und wirkten Josua ben Perachja und Nithai aus Arbela. Josua sagte: „Verschaffe Dir einen Lehrer, erwirb Dir einen frommen Genossen, und beurtheile Jedermann nach der guten Seite." Er wollte nämlich die Nothwendigkeit und Unumgänglichkeit der mündlichen Lehre einschärfen und den allzuscrupulosen Verdacht beseitigen, der in jedem, der mit dem Gesetze sich beschäftigt, einen Sectirer wittert. Nithai schlägt den entgegengesetzten Weg ein, er warnt vor bösen Nachbarn, vor schlechtem Umgang — mit Sectirern — und vor Unglauben an Vergeltung, der den Sadducäern eigenthümlich war [2]). Es

[1]) Ber. 5, 1. Sabb. 14. Nida 38. Men. 40.

[2]) Abot. 1, 6.

saßen damals im Synhedrium sowohl Sadducäer als Pharisäer, was aber dem Nithai nicht ganz genehm gewesen sein mag. Durch Hirkans Hinneigung zum Sadducäismus hatte der Rabbinismus eine Unterbrechung erlitten. Auch Jannai war ein Sadducäer. In seiner Zeit erblühte jedoch ein mächtiger pharisäischer Geist in der Person des Simon ben Schetach, eines Bruders der Königin, pharisäisch gesinnten Salome Alexandra. Er trieb die Mitglieder des Synhedriums, welche in der Majorität Sadducäer waren durch verfängliche Fragen, welche mit der Urkunde in der Hand, ohne Tradition nicht konnten beantwortet werden, in die Enge, so daß nach und nach alle Sadducäer aus dem Rathe sich entfernten. Dieß steigerte den Haß Alexander Jannais, der in blutige Verfolgung ausartete. Die meisten Pharisäer wanderten aus, unter diesen der alte Lehrer Simons, Josua ben Perachja. Doch Jannai erschlaffte am Ende im Taumel von Sinnesgenüssen, der Pharisäismus kehrte mit den Pharisäern zurück und auch Josua kam, in Folge eines enigmatischen Briefes von Simon, aus Alexandrien. So sehr aber auch Jannai den Pharisäismus gewähren ließ, so konnte er selbst vom Sadducäismus sich doch nicht lossagen. Dieß erhellt aus folgender Geschichte. Es erschienen einst 300 Nezirim in Jerusalem, um ihre Opfer- und Scheerung abzuhalten, aber sie waren arm, und konnten die Opferthiere nicht bezahlen. Nun verwendete sich Simon beim König für die frommen Leute, deren jeder drei Opferthiere haben mußte. Er verlangte vom Könige nur die Hälfte, für die andere Hälfte wolle er selbst sorgen. Der König bewilligte 450 Opferthiere. Die andere Hälfte bestand aber aus leichtfertig gethanenen Gelübden, deren Lösung drei Gesetzkundige aussprechen durften, und die man entließ ohne daß sie sich den Nazir-Gebräuchen zu unterwerfen hatten. Simon hatte also, nach Lösung der 150, an den vom Könige bewilligten Thieren genug für Alle. Der König war über diesen Mißbrauch aufgebracht, Simon mußte entfliehen. Was die Ursache dieser Ungnade war, kann keine andere gewesen sein, als nach dem strikten Buchstaben der schriftlichen Urkunde, daß ein Naziräergelübde nicht gelöst werden kann. Jannai war diese pharisäische Demonstration des Simon ein Grund, ihm seinen sadducäischen Unwillen zu zeigen. Doch auch dieser aufzuckende Blitz verschwand, der Pharisäismus errang einen vollständigen Sieg und Jannai selbst empfahl auf seinem Todtenbette seiner Gemahlin, sich vor den Pharisäern nicht zu fürchten. Gegen die Trübung der Gotteserkenntniß trat Simon energisch auf. Er ließ sogar einst in der Umgegend von Askalon 80 als Zauberinnen angeklagte Weiber überfallen und ohne weiters aufknüpfen.

Gewissermaßen eine Zauberrolle spielte damals der Wunderthäter Honi Hameagel, welcher durch sein Gebet zur Zeit der Dürre Regen erflehete, dann, als er nur sparsam fiel, stärkern Regen verlangte, und als dieser zu stark wurde, durch sein Gebet bewirkte, daß er aufhörte. Simon erkannte sehr wohl, welche

Gefahr die Religion von solchem Aberglauben zu befürchten hatte, er schickte zu ihm und ließ ihm sagen: Wärest du nicht Honi, so würde ich über dich den Bann verfügen. Simon erneuerte auch manche schon früher behufs der Isolirung gemachte Anordnungen. Eine bezieht sich auf die levitische Unreinheit ungeschmolzener, mit Unreinheit behafteter Metallgefäße [1]). Um die reine Gotteserkenntniß in das Herz der Jugend einzupflanzen, sorgte er für Verbesserung der Schulen. Er verpflichtete nämlich die Eltern, die Jugend in die Schule zu schicken, und forderte die Gemeinden auf, für den Unterricht zu sorgen [2]). Alle pharisäischen Bräuche und Anordnungen traten unter Simon wieder in Kraft, und kamen zur Geltung, der Sadducäismus wurde gestürzt, und das überlieferte Gesetz wurde ungehindert beobachtet. Seit der Zeit, als die römische Gewalt über Judäa absolut herrschte, entwickelte der Rabbinismus sich zur vollen Blüte. Das Priesterthum hing von der Laune der römischen Machthaber ab, aber über die Lehre hatten sie keine Gewalt, die Religion wurde von den römischen Waffen nicht getroffen, das Rabbinenwesen hatte mit der Politik nichts gemein und verfolgte mit Zuversicht und Festigkeit sein Ziel. Das Judenthum hatte sich auch eines Zuwachses von außen zu erfreuen. Außer den Idumäern, die von Johann Hirkan gewaltsamerweise zum Judenthume bekehrt wurden, traten viele freiwillig zu demselben über. Schemaja und Abtalion, welche zu Herodes Zeit Oberhäupter des Synhedriums waren, stammten von Proseliten ab. Der Glanz des Priesterthums schwand vor dem Nimbus ihrer Gelehrsamkeit. Es wird erzählt: Der Hohepriester kam nach Beendigung des Dienstes am Versöhnungstage aus dem Heiligthume. Das Volk drängte sich, der Sitte gemäß, an ihn heran, um ihn zu beglückwünschen und nach seiner Wohnung zu begleiten. Als aber die beiden Schulhäupter ebenfalls herbei kamen, verließ das Volk den Hohepriester und erwies diesen Männern seine Hochachtung [3]). Die Rabbinen wurden nun auch in dem Sinne Peruschim, indem sie sich vom staatlichen Leben zurückzogen, und nur der Lehre lebten, und ihr Leben durch der Hände Arbeit fristeten. Schemajah lehrte: „Liebe das Handwerk, hasse die Rabbiwürde und geselle dich nicht zur weltlichen Herrschaft.“ Sein Gefährte sagte einst: „Ihr Gelehrten, seid vorsichtig mit euern Worten, wer weiß, ob ihr nicht auswandern müsset und an Orte gerathet, wo schlechtes Wasser ist, wovon die Schüler, die nach euch kommen, trinken, und sich den Tod zuziehen, so daß der Name Gottes entweiht würde [4]).“ Fünf bis sechs Jahre nach der Thronbesteigung des Herodes ward Hillel durch den freiwilligen Rücktritt der nach dem vorigen Paare an die Spitze der Schule gestellten Söhne Betira, zum

[1]) Sabbath 14, 16.

[2]) B. B. 21, 1.

[3]) Joma 71.

[4]) Abot 1, 10. 11.

Oberhaupte gewählt. Die Darbringung von Opfern jeder Art hatte schon bedeutend an Gewicht und Ansehen verloren, das Gesetz und die Lehre im Leben wurden als die Seele des Judenthums betrachtet. Als einst der Rüsttag zum Passahfest auf einen Sabbath fiel, wurde die Frage aufgeworfen, ob das Passahlamm am Sabbath geschlachtet werden dürfe; was bislang ohne Bedenken und Anstand geschah, das wurde jetzt fraglich. Durch die gründlichen Auseinandersetzungen, die Hillel für den bejahenden Fall vortrug, erwarb er sich die Präsidentenwürde [1]). Hillel machte sich's zur Aufgabe, die geoffenbarte Lehre zum Gemeingut der Menschen zu machen, er war ein abgesagter Feind jeglicher rituellen Erschwerung und einschränkenden Werkthätigkeit, wodurch das Judenthum in seiner Abgeschlossenheit und Exclusivität gebannt wird. Dem damaligen demoralisirten, entarteten, sich mehr um das Weltliche streitenden, als um das Göttliche sich kümmernden Priesterthume rief er zu: Sei ein Schüler Ahrons, ein Freund des Friedens, ein Freund aller Menschen, und ziehe sie heran zum Gesetz. Mit Rücksicht auf die Essäer sprach er: Sondere dich nicht ab von der Gemeinde. In Beziehung auf die gegenseitigen Verdächtigungen sprach er: Richte deinen Nächsten nicht, bis du an seine Stelle gekommen. So heißt es auch Matt. 7, 1.: Richtet nicht, daß ihr nicht gerichtet werdet. So wie sein Moralprincip: Was du nicht willst, das dir geschehe rc. ins neue Testament übergangen ist. Was über Hillels Demuth gesprochen ward: Wer sich erniedrigt, den erhebt der Herr rc. [2]) ging ebenfalls in die christliche Lehre über. Math. 23, 12.

Dem Hillel stand in der ersten Zeit ein Menachem zur Seite, ein Essäer, welcher ein Freund des Herodes war. Hillels Antipathie gegen den Essäismus mochte Veranlassung gewesen sein, daß Menachem das Schulwesen verließ, und in königliche Dienste trat. An seine Stelle kam der rigorose exclusive Schammai. Schammai und Hillel wurden von dem Tyranen Herodes, der gegen Gesetz und Gesetzesträger wüthete, heidnische Sitten und Gebräuche einführte, und sogar dem Jupiter opferte, als unverdächtig geschont, da diese Gesetzeslehrer sich lediglich auf die Verbreitung und Erhaltung der Lehre beschränkten und an den politischen Ereignissen keinen Antheil nahmen. In dem Maße, als die Lehre ihr Haupt erhob, sank das Priesterthum, die Würde des Tempels und der Opferdienst. Priester wurden nach Willkür und Laune des politischen Machthabers ein- und abgesetzt, so daß bei offenen Streitigkeiten über Opfergebräuche zwischen Hillel selbst und Schülern Schammais im Tempelvorhofe nicht amtlich eingeschritten wurde [3]). Herodes, ein Feind der Lehre und der Lehrer und der Tyrann der Priester, suchte dem Tempel zu seiner frühern Herrlichkeit zu verhelfen, ließ den

---

1) Pes. 66, 1.

2) Erubin 13. 2.

3) Beza 20, 2.

veralteten Tempel umbauen, wobei er nur priesterliche Hände verwendete, es ist natürlich, daß die gleichzeitigen Rabbinen das Unternehmen nicht lobten. Herodes Herabwürdigung der jüdischen Lehre entzündete den Eifer der Frommen. Kaum verbreitete sich das Gerücht von seinem Tode, als zwei gesinnungstüchtige Männer, Juda Saphorai und Mathias Margoliot, mit vielen Jüngern hineilten, um einen vor der Tempelpforte angebrachten, goldenen römischen Adler herunterzuschlagen, die Schuldigen bekannten frei ihr Martyrerthum und erlitten den Tod in den Flammen. Aus der blutigen Saat sproß eine reiche Ernte, eine Zelotenschaar kämpfte muthig, um die Lehre zu retten, welche unter der Gewaltherrschaft der Römer in Gefahr war und das Judenthum vor der Schmach zu bewahren, seinem Gott zu entsagen, um im Dienste der Heiden zu stehen. Ein solcher Widerstand zeigte sich auch Pontius Pilatus gegenüber, der es versuchte, bei Nacht römische Feldzeichen, auf welchen sich Bilder befanden, in Jerusalem einzuführen. Während die Zeloten im offenen Kampfe gegen das Heidenthum lagen, arbeitete der Rabbinismus die mündliche Lehre mit Fleiß und Energie aus, zurückgezogen von dem Getümmel der Welt. Die wunderbare Gotteskraft der Belehrung wurde im Schooße des Offenbarungsvolkes ausgearbeitet, die religiöse Wahrheit wurde gekräftigt, erneuert, und stellte sich in einer verjüngten Gestalt den Geistern dar. Die Andacht und der reine Gottesglaube erhielt sich in den Schulen und in dem Gemeindeleben. Der Staat ging zu Grunde, die innern Parteiungen und Streitigkeiten und die Gewaltthätigkeiten der römischen Statthalter hatten ihn gebrochen. Das Offenbarungsvolk wurde in alle Enden und Ecken der Welt zerstreut, um die Wahrheiten der reinen Gotteserkenntniß weiter zu tragen und zu vermitteln. Aber die Bewegung ging aus der Hillel'schen Schule zu früh los, als noch der Tempel stand, und der Staat in der letzten Abendsonne seines Daseins noch erglänzte, sie ging vor sich in Mitte der Essäersecte, die durch ihren heiligen Lebenswandel für die göttliche Eingebung empfänglicher war, und sich nach dem Göttlichen mehr sehnte, die aber anderseits den reinen Offenbarungsglauben in ihrer Mitte nicht bewahrt, sondern ihn mit heidnischen Ansichten und Mysterien gemischt und getrübt hatte. In der essäischen Begeisterung und Ueberschwenglichkeit ward nun den Heiden ein neues Religionssystem vorgetragen; die Offenbarungslehren, die sich in der Essäer Mitte erhielten, wurden in frohen Botschaften den harrenden Gemüthern verkündet und weil sie überhaucht und durchdrungen waren vom heidnischen Geiste, fanden sie um so leichter bei den Heiden Aufnahme. Die Rabbinen aber spannen um die reine Gotteslehre ein Gewebe, um sie zu schützen, umgaben die Frucht mit einer Hülle, damit sie nicht zu Grunde gehe. Der Offenbarungsglaube behielt sein Dasein innerhalb des Rabbinismus. Die Lauterkeit der Lehre von Gott muß sich aber in dem Namen manifestiren, die das biblisch-talmudische Judenthum ihm beilegt, wie doch überall der Name den Begriff bezeichnet.

B. Die göttlichen Namen.

a) in Bibel.

Das göttliche Wesen ist für den creatürlichen Geist nicht absolut begreiflich, „es kann der Mensch mich nicht sehen, so lange er lebt." Daher ist das göttliche Wesen für den Menschen etwas Unaussprechliches. Heißt es von dem Namen der Engel, daß er dem Menschen geheim bleiben muß, peli, um wie viel mehr gilt es von dem Namen Gottes. Gott ist der Namenlose! Ich erschien Abraham, Isak und Jakob als allmächtiger Gott, aber mein göttlicher Name wurde ihnen nicht bekannt. (2 M. 6, 9.) Wie keine Definition, so drückt auch kein Name die Fülle und Hoheit seines absoluten Wesens aus. Die Grundvorstellung von der Namenslosigkeit ist die: durch die Namen unterscheiden sich die Menschen von einander. Name ist Bedürfniß der Unterscheidung, damit keine Verwechslung eintrete, das hebräische schem ist = σημεῖον, Zeichen. Für Gott besteht dieses Bedürfniß nicht, denn er kann in Folge seines allein absoluten Wesens mit Niemand verwechselt werden. „Zu wem wollt ihr mich vergleichen, daß ich ihm als gleich erachtet werden könnte, spricht der Heilige. Hebet zur Höhe euere Augen, und schauet, wer hat diese geschaffen? Der heraus führt nach der Zahl ihr Heer, sie alle nennt er mit Namen, daß dem Allmächtigen und Kraftgewaltigen keiner entgehe." (Jes. 40, 25. 26.), er selbst aber ist im Unterschiede von Allem der Namenlose. Wo die Namenlosigkeit ausgesprochen wird, kann eben so gut die Viel- oder Allnamigkeit ausgesagt werden. Die göttlichen Namen, welche die Schrift darbietet, haben allerdings ihre Bedeutung, allein manche derselben sind im Grunde doch nur negative und symbolische Bezeichnungen. Solchergestalt sind die göttlichen Namen weder ihrer Quantität noch ihrer Qualität nach absolute Bezeichnungen. Im Talmud wird Folgendes erzählt: Ein Vorbeter fügte den Lobesnamen, welche in der Liturgie vorgeschrieben sind, noch eine Menge anderer hinzu, nach dem Gebete sprach R. Chanina zu ihm: Du willst Gott vielseitig preisen, hast du sein Lob aber erschöpft? zweitens gleichst Du einem Könige, der sehr reich an Gold ist, den man aber rühmt, daß er viel Silber besitzt. Gottes Eigenschaften sind goldeswerth, aber indem der Mensch sie verkünden möchte, thut er ihrer Erhabenheit Abbruch [1]). Damit aber soll durchaus nicht gesagt sein, die göttlichen Namen seien leere Bezeichnungen. Sie sind vielmehr stets bestimmte Momente der Gottesoffenbarung, die sich nicht selten nach den Stadien des in der

[1]) Berachot 33, 2.

Zeit fortschreitenden Offenbarungsganges richten. Betrachten wir die Bedeutung der göttlichen Namen.

1.) יהוה Dieser Name wird mit den entlehnten Vocalen von אדני gelesen, weil er einer sehr alten Tradition zufolge ein nomen ineffabile war. Daher schreiben auch die LXX. in der Uebersetzung für diesen Namen stets ὁ κύριος. Es scheint aber, daß man zuweilen nicht nur die Vocale vom Worte Adonai, sondern auch die Buchstaben dieses Wortes entlehnte; so mag Abraham, als er zu Gott für Sedom betete, ihn mit יהוה angeredet haben, man schrieb aber, um diesen Namen nicht zu oft zu gebrauchen אדני (1. M. 18, 27—33). Wahrscheinlicher aber ist, daß Abraham selbst den eigentlichen Namen Gottes für zu heilig hielt, um ihn zum Oeftern auszusprechen, und daher Adonai sagte, da auch Aegypter, Babilonier, Inder, Chaldäer, Aethiopier und Sabäer ihre heiligen Gottesnamen hatten, die sie sich auszusprechen scheueten. Denn wenn auch Ps. 118, 26 keinen andern Sinn haben kann, als: Gesegnet sei, der da kommt mit dem Namen יהוה.; so hindert uns doch nichts anzunehmen, daß der Kommende diesem Namen den Namen Adonai subsistuirte. Ja die Septuaginta geht so weit, daß sie 3 M. 24, 16, nicht auf den Gotteslästerer, sondern auch auf den bezieht, der den vierbuchstabigen Namen Gottes ausspricht. Auch das babilonische Targum gibt diese Stelle mit den Worten wieder ודיפרש שמא ד״ה wer den Namen Gottes pronuncirt. Die Mischna (Synhedrin 7, 5), weicht zwar von dieser Auffassung ab, und will nur den dem Tode geweiht wissen, der Gott lästert, aber Abba Saul statuirt, daß jener, wenn auch vom weltlichen Gerichte nicht bestraft, doch seiner Seligkeit verlustig wird. (Synh. 10, 2.) Auch die Samaritaner vermieden die Aussprache des Tetragrammaton, indem sie an dessen Stelle שמא Namen setzten. In ihrer Huldigungsadresse an Antiochus Epiphanes bezeichnen sie ihren Tempel auf Garisim als ein dem unbenannten Gotte geweihtes Heiligthum. (Jos. Alterth. XII. 5, 5). Die Samaritaner wollten damit sagen, oder legt es ihnen Josephus in den Mund, daß sie Gott eben so heilig und hocherhaben halten, wie die Juden. Nur bei den allerheiligsten Functionen des Hohepriesters war es ihm gestattet, das Tetragrammaton auszusprechen, wie am Versöhnungstage und bei dem, dem Volke ertheilten Segen (Joma 6, 2. Sota 7, 6). So sagt auch Philo, indem er den Ornat des Hohepriesters beschreibt, daß auf seiner Stirnplatte die vier Buchstaben desjenigen Namens eingegraben waren, welche nur das durch Weisheit geläuterte Ohr hören, und nur die durch Weisheit geläuterte Zunge aussprechen durfte, und daß beides nur beim Gottesdienste zulässig war (de vita Mos. 670 d). Auch Philo meinte, die Stelle 3 M. 24 belege nicht nur den Gotteslästerer, sondern auch den mit Todesstrafe, der den Namen

---

[1]) So auch 15, 2. S. Berachot. 7, 2. Toß.

Gottes auszusprechen wagt, doch fügt er hinzu, „auf unanständige Weise". „Der Schüler Mosis gewöhne sich nicht, die Benennung Gottes gering zu schätzen, da dieselbe allezeit etwas Vorzügliches und Ehrwürdiges ist. Wenn daher jemand den Namen des Herrn der Menschen und der Götter, ich sage nicht zu lästern, sondern auf unanständige Weise, auszusprechen wagt, verdient er die Todesstrafe. (ib. 684 a). Nach Philo wäre נקב שם ein Mittelding zwischen Fluchen und bloßem Nennen, es würde bedeuten, mit Geringschätzung nennen. So heißt לום nicht nur fluchen, sondern gleich laedo verletzen, eben so ארר fluchen und ארה verletzen. Die Sadducäer gingen noch weiter, sie nahmen sogar Anstand, in einen Scheidebrief den vierbuchstabigen Namen zu schreiben. „Ihr entblödet euch nicht, oben den Namen des weltlichen Herrschers und unten das Tetragrammaton zu schreiben." (Ende Jadaim). Der Name יהוה ist aus יה entstanden. So heißt es 2 M. 13, 2. „Mein Sing- und Saitenspiel ist יה, ferner, „in Joh ist sein Name." Ps. 68, 5. Denn in Jah, Jehowa ist der Fels, Jes. 26. 4. Das יה wurde verdoppelt, es entstand יהיה; doch wurde das zweite י in ו verwandelt. Eine ältere Form הוה findet sich noch im Imperativ. in der Poesie, welche Archäismen liebt, 1 M. 27, 29. Jes. 16, 4. Job 37, 6. Durch diese Permutation entsteht die Bezeichnung für die Ewigkeit Gottes, der da war, ist und sein wird. Denn יהיה heißt: Er wird sein; הוה er ist und היה, welches dadurch entsteht, daß man von יהיה den ersten Buchstaben wegläßt, er war. Allein schon יהיה ohne Permutation drückt die Ewigkeit aus, und paßt vollkommen zu 2 M. 3, 14. Das Futurum hat oft die Bedeutung der Dauer, denn das Dauernde ist das Unvollendete, stets wieder Werdende, bis ins Unbestimmte. (Ewalds kleine Grammatik §. 264). „Wenn ich zu den Kindern Israels komme, und zu ihnen sage, der Gott euerer Väter schickt mich zu euch, und sie mich fragen, was ist sein Name, was soll ich zu ihnen sagen. Da sprach Gott zu Moses אהיה, ich bin der ewige sich Gleichbleibende, Unveränderliche, auf welche Bedeutung auch die Stellen Mal. 3, 6., denn ich יהוה bin der Unveränderliche, und Hos. 12, 6. hinweisen. Zur Erläuterung setzte Gott dem Mose hinzu: Dieser mein Name, nämlich אהיה bedeutet — auf ewig, aber diese meine Erinnerung — an Abraham, Isaak und Jakob ist nur für gewisse Zeitalter. Diese etymologische Bedeutung 2 M. 3, 14 ging auch ins Christenthum über. So schrieb Johannes an die 7 Gemeinden in Asien: Friede mit Euch, im Namen deß, der da war, ist und sein wird. (Offenb. Joh. 1, 4). Diese Bezeichnung der dreifachen Eigenschaft Gottes findet sich auch bei ältern Völkern des Orients, theils bildlich wie in der Trimurti der Inder, die unter der schaffenden, erhaltenden und zerstörenden Naturkraft, Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft symbolisirt, theils wörtlich ausgesprochen; denn nach Stuhr (die chinesische Reichsreligion S. 19) soll der chinesische Weise Tootsee die Gottheit bezeichnet haben, als „das, das da war, das, das da ist und das,

das da sein wird, und die bekannte Aufschrift über dem Tempel der ägyptischen Naturgöttin lautete: Ἐγώ εἰμι πᾶν τὸ γενονὸς καὶ ὄν, καὶ ἐσόμενον. Damit vergleiche man die kabbalistische Interpretation des Namens Jehova, nach welcher י die künftige Zeit, הו die gegenwärtige, und ה die vergangene Zeit anzeigt. — Aus 2 M. 3, 14. geht auch hervor, daß man nicht Jahwe, nicht Jehova, sondern jihwe = jihje lesen müsse. Nicht nur unter den neuern jüdischen und christlichen Gelehrten übersah man das Wort und die Bedeutung, welche die h. S. selbst an die Hand gibt, und stritt man über die richtige Aussprache, sondern auch im Talmud findet eine solche Controvers statt. R. Mana sagt, man müsse den Namen Gottes so aussprechen, wie es die Cutäer thun, wenn sie schwören. Diese sprechen nämlich Jabe aus [1]), R. Jakob sagt, man müsse die Silben von Adonai auf den vierbuchstabigen Namen setzen, d. i. Jehova [2]). In Wahrheit aber ist Jihve die richtige Leseart.

2. אֵל. Dieses Wort bedeutet eigentlich Macht, Stärke und unterscheidet sich von seinem diametralen Gegensatze אַל nicht, nur durch die Vocalisation. Das Absolute, Sein, ohne alle Attribute ist eigentlich in der Vorstellung des Menschen das Nichts. Da aber el jede Macht bezeichnet, so wird dieser Ausdruck auf Gott bezogen, gewöhnlich mit einem epitheton verbunden, „der höchste Gott," „der allmächtige Gott," „die Macht Elohim" Ps. 50 [3]). Ohne Beiwort bedeutet אל auch jeden andern Gott, (Jes. 44, 10.) Daher erschienen die verschiedenen Prädicate zur Bezeichnung Gottes nothwendig. Auch sehr mächtige Könige wurden mit אל bezeichnet, Chiskiahu wird sogar אל גבור genannt (Jes. 9, 5.) Die babilonischen Könige, welche Egypten besiegen sollen, wurden אלי גבורים genannt. (Jech. 32, 21.) Daher häufen die spätern biblischen Schriften noch mehr der Epitheta; so nennt Nechemia Gott האל der große und furchtbare (Nech. 1, 5.), so auch Daniel 6, 4.

3. אלה und der Plural אלהים. Dieser Plural soll daran erinnern, daß Gott Schöpfer, Erhalter und Regierer der Welt. Was den Unterschied zwischen dem Tetragramaton und Elohim betrifft, erklärt die Mechilta 37 [4]), Elohim bezeichne den strengen Richter, der vierbuchstabige Name den liebenden Gott, oder mit andern Worten, jenes bezeichnet den außerweltlichen, dieses den innerweltlichen Gott. Landauer in seiner Schrift „Jehova und Elohim" sieht, nachdem er die Hypothese von einem aus dem abwechselnden Gebrauch der beiden Gottesnamen zu schließenden verschiedenen Ursprung der Stücke und Verse in ihrer Grund-

[1]) Beim Eide erlaubten sie sich dieß.

[2]) jer. Synh. 10, 2.

[3]) Der allsehende אל, der eifervolle אל. Nach Meg. 18, 1. ist 1 M. 33, 20 zu übersetzen: Gott nannte den Jakob El.

[4]) So auch in Talmud, Elohim ist der Richter. (Berachot 48, 2.)

losigkeit nachgewiesen, die keinesfalls zufällige Abwechslung derselben dadurch zu erklären, daß das Tetragrammaton das Sein und Wirken der Gottheit innerhalb den Dingen der Welt bezeichne, d. h. die in die Werke der Schöpfung sich niedergelassene, dieselben haltende und belebende Kraft Gottes; Elohim hingegen bezeichnet das außer- und übernatürliche Walten und Sein der Gottheit. Er führt die meisten Beweisstellen der heiligen Schrift an und thut siegreich dar, daß jene Wahl der Gottesnamen keineswegs einem bloßen Zufall oder dem Styl mehrerer Verfasser zuzuschreiben sei, da die dogmatischen Ideen, welche mit der Thätigkeitsäußerung der Gottheit unter diesem oder jenem Namen in Verbindung stehen, in strenger Consequenz sich durch alle Theile der Bücher Mosis ziehen und selbst in den prophetischen Büchern nicht verwechselt werden. Wir bemerken hinzu, daß beide Namen absichtlich vom zweiten Buche Mosis an miteinander verbunden werden, um endlich den wahren Gottesbegriff festzustellen, nach welchem Gott das über- und innerweltliche Wesen ist. Wenn in den nachbiblischen Büchern, welche die günstigen Zeiten beschreiben, in welchen Gott sich als besondern Schutzgott Israels manifestirte, Elohim genannt wird, so wird es entweder mit Adonai in Verbindung gesetzt, oder durch eine Apposition gleichsam rectificirt. So spricht Cyrus von dem Elohe des Himmels, aber der Verfasser legt ihm auch das Tetragrammaton in den Mund (Esra 1, 2.), und ib. 3, läßt er ihn von dem Elohim reden, der in Jerusalem thront. Josua und Serubabel bauten den Altar des Elohim, der über Israel waltet (ib. 3, 2. so noch 5, 1. 2.). Dagegen nennen die Ankläger des Tempelbaues Gott einen אלה רבא einen mächtigen Elohim, der nur überweltlich waltet (ib. 5, 8.); wogegen sich die angefeindeten Israeliten mit den Worten rechtfertigen: Wir sind die Knechte dessen, der da ist אלה des Himmels und der Erde. Darius nannte Gott den Elohe des Himmels (6, 10), die Juden aber setzten den Bau des Tempels in dieser günstigen Zeit fort nach dem Befehl des Elohe Israels (ib. 14.). Im Buche Chaggai und Zacharias kömmt nur das Tetragrammaton vor. Nechemia nennt Gott Elohim mit der Hinzufügung, der gnadenreich über ihn waltet, der das Glück des Volkes will (Nechemia 2, 18. 20.). Im Buche Kohelet, welches die Zweifel und Bewegungen schildert, die den Skeptiker erfüllen und ihn von dem Glauben eines in der Welt waltenden Gottes abwendig zu machen drohen, kömmt kein anderer Name als Elohim vor. In den schreckensvollen Zeiten, die unter Nebuchadnezar das Leben Daniels bedrohten, nennt er Gott den Elohe des Himmels, den er aber um Barmherzigkeit anfleht, daß er Adonai sei. (Daniel 2, 18.) So nennt er ihn auch vor dem Köuige (ib. 28. 37). Prägnant und bezeichnend charakterisirt diese Unterscheidung zwischen dem außer- und innerweltlichen Gott, zwischen Elohim und dem Tetragrammaton sich in den Psalmen. In den David'schen Psalmen entsprechen die Namen Gottes ganz der Situation, in welcher David sich befand.

Wir greifen beispielsweise den dritten Psalm heraus, welchen David aus Anlaß seiner Flucht vor Absalon sang: „Viele sagen zu mir, er hat keine Hilfe bei Elohim, du aber Adonai bist mir ein Schild." In den nachexilischen Psalmen steht überall, wo sich Gott als der Israel schützende und rettende Gott manifestirte das Tetragrammaton. In den Psalmen 85, 102, 126, 137, 147, welche kurz nach der Rückkehr aus Babylonien gedichtet wurden, steht überall der Name Adonai, nur in 147 kömmt zweimal der Name Elohim vor, doch mit dem pronomen pessesivum. „Lobet Jah, denn es ist gut unsern Elohim zu preisen," „preiset unsern Elohim mit der Harfe." Kurz vor Nechemias Ankunft jedoch lag wieder alles im Argen, der Bau wurde verhindert und ging nicht von Statten, es schien als ob Gott von Zion sich wieder abgewendet hätte, damals wurde der Psalm 44 gedichtet, der das klagende Herz vor Elohim ausschüttet, ohne auch nur ein einziges Mal Adonai zu nennen. Nechemia hatte durch seinen Einfluß und seine Energie den Bau gefördert, den neuen Staat consolidirt, und eine glanzvolle Zeit geschaffen, damals wurde der Erlösungspsalm 107 gedichtet, der das Tetragrammaton nicht weniger als zwölfmal enthält. Unter Antiochus Epiphanes drohte der mühsam aufgerichtete Staat zu zerfallen, der Tempel zerstört, der Monotheismus verdrängt zu werden, damit ergoß das gedrückte Herz sich im Ps. 74, mit dem Wehruf: „Wie lange Elohim wird der Feind schmähen," gedenke, der Feind schmäht Adonai „auf, führe als Elohim deine Sache." Doch die Hilfe Gottes kam, seine Rettung brachte eine glanzvolle Zeit, in welcher der jüdische Staat imponirend nach innen und außen blühte, dieser Zeit gilt der 118 Ps., in welchem Elohim gar nicht aber Jah und Adonai 26mal gepriesen werden.

4. אדין Stw. אָדָא, sanskada, ἄζω brennen, das Lichtwesen. 2 M. 23, 17. Zum Unterschiede von adonai, meine Herren, wird Gott adonoi genannt. Weil das n dieses Wortes nicht zum Stamme gehört, darum dürfen die erstern zwei Buchstaben nicht weggelöscht werden, wenn sie niedergeschrieben wurden. (Schebuoth 25, 2. Tos.)

5. שדי Allmächtiger, eigentlich ein Epitheton Gottes, theils mit el (1 M. 17, 1. 2 M. 6, 3.), theils allein stehend (Hiob 7, 17. Rut. 1, 20.). Dies Prädicat bezeichnet sowohl den Zerstörer (von schadad, schaden), als den Nahrungsspender, von schada, sättigen σάττω, schad, die nährende Mutterbrust, und den Herrscher von schud, arabisch sâda. (Ps. 91, 6.)

6. מלך König. Ps. 5, 3. König Jakobs, Jes. 41, 42: König Israels ib. 44, 6. König der Könige, wird Gott im 2. Buche der Makkabäer genannt. „Aber der König aller Könige erweckte des Antiochus Muth." (2 Makk. 13, 4.) In dem, der makkabäischen Zeit angehörigen Buche Daniel, wird Gott „Herr der Könige" genannt. (Daniel 2, 47.) Dagegen in den makkabäischen Psalmen

74, 12. 149, 2. König schlechtweg. Das Buch Ester, welches Gott gar nicht erwähnt, soll ihn doch mit dem Namen „König" nennen. (Meg. 15. Ester 6, 1.)

7. עשה Schöpfer (Hiob 35, 10. 4, 17. Jes. 17, 7. 27, 11. Ps. 149, 2.). So wird Gott häufig in den Apokryphen genannt.

b) in der Mischna und im Talmud.

1. שם der Name. Wenn die Mischna das Tetragrammaton nicht nennen will, so schreibt sie: schem. Spuren davon glauben wir schon in der Chronik zu finden, denn 2 Sam. 6, 2. wird erzählt: Und er stand auf und ging, David mit allem Volk, das bei ihm war, aus Baale-Jehuda hinaufzubringen die Lade Gottes, auf welcher verkündet ward der Name, der Name des Adonai, des Adonai Zebaot, dagegen in der Parallelstelle 1 Chr. 13, 6. heißt es nur: Auf welcher verkündet ward der Name, haschem [1]). Haschem vertritt schon in der Bibel das Tetragrammaton, wo es sich um Blasphemie handelt (3 M. 24, 11). Bei feierlichen Functionen, am Versöhnungstage und beim Segensprechen im Heiligthume, bei welchen Gelegenheiten der Hohepriester den Gottesnamen aussprach, sagt die Mischna, welche darüber referirt haschen (Joma 4, 2. 3, 8. 6, 2. Sota 2, 1.). Der Gotteslästerer wird nur dann mit dem Tode bestraft, wenn er den schem dabei nennt. (Synh. 7, 5.) Doch hat nach Abba Saul auch derjenige, der nur den Namen Gottes ausspricht, keinen Antheil am künftigen Leben. (ib. 10, 1.) Gott legt seinem Volke das Gebet in den Mund: Hilf adonai deinem Volke, dem Ueberreste Israels" (Jirmia 31, 7.). Die Mischna Berachot 4, 4, indem sie dem Reisenden dieses Gebet empfiehlt, schreibt aber: Hilf haschem. In allen diesen Fällen transferirt die Mischna den Gottesnamen in haschem, der ursprünglich mit dem Tetragrammaton ausgesprochen ward. Anders ist es Ende Berachot. Unter mehreren Anordnungen wird auch eingeführt, daß man grüße mit schem. Boas, wird hinzugefügt, grüßte mit dem Gottesnamen, aber in Sprüche 23 heißt es, „schätze deine alte Mutter nicht geringe," und in Ps. 109 „wenn Zeit ist für Gott zu wirken, kann man die Tora alteriren." Dr. Geiger meint, daß die Pharisäer den Ketzern, d. i. den Samaritanern und Sadducäern, gegenüber anordneten, den „Namen", d. i. das Tetragrammaton auch im gewöhnlichen Gruße zu gebrauchen (Urschrift 264). Von Ketzern aber ist in der Mischna keine Rede. Umgekehrt wollte man mit dieser Anordnung bezwecken, daß der Gottesname durch zu häufigen Gebrauch nicht profanirt werde, daher man ihn beim Gruße nicht gebrauche, sondern mit haschem grüße, darf man doch auch eine alte Mutter nicht gering schätzen! Denselben Vergleich stellt auch Philo an. Er beruft sich (de vita Mosis. 684 a), um die geringschätzende Be-

[1]) Vielleicht ist auch Rut. 4, 11, so aufzufassen.

nennung des Gottesnamens einzuschärfen, auf die Pietät, die den Kindern verbietet, Vater und Mutter beim Namen zu nennen. Auch Berachot 4, 4. scheut sich R. Gamliel den Gottesnamen auszusprechen. Indem er sich bei gewissen Gelegenheiten erlaubt, das schema zu lesen, bei welchen er es andern verbietet, sagt er, nicht jeder, der mit Gott verkehren will, ist es im Stande; und er bedient sich dabei des Ausdruckes litol et haschem. Das Tetragrammaton heißt in der Mischna (Joma 6, 2.) auch schem hameforosch, weil die andern Namen auch in gewissem Sinne Menschen beigelegt werden konnten, dieser aber allein und ausschließlich, als das eigenthümliche Wesen Gottes bezeichnend, auch nur Gott zukam, daher ein nomen separatum. Das aus vier Buchstaben bestehende Wort hieß „Bramas Name," und war zugleich Bezeichnung wie Offenbarung seines Wesens, es war ein *ἄῤῥετον*, und durfte nur von den Eingeweihten bei feierlichen Gelegenheiten ausgesprochen werden. (Bohlens Indien I, 340.)

2. כביכול So wie haschem den Unaussprechlichen bezeichnet, so auch dieses Wort, es kömmt nach einer Leseart in der Mischna Synh. 6, 5 vor, und bezieht sich mehr auf die Beschränktheit des Menschen, als auf die Allmacht Gottes, es bedeutet wörtlich: „Als ob man so sagen könnte." So auch sifra 4 M. 42, wo dieses Wort auf den Frieden bei Götzendienern gebraucht wird.

3. הקב״ה Der Heilige, gelobt sei er. Die Heiligkeit besteht in der Liebe zum Guten. R. Akiba sagt: Heil euch Israeliten, wie die Wassertaufe die Unreinigen reinigt, so reinigt der Heilige gelobt sei er Israel, (Ende Joma), d h. er erzieht Israel zur Heiligkeit, und erneuert es zum wahren Leben. Kadasch ist verwandt mit chadasch erneuern, wie das Bad den neuen Menschen macht. R. Josua Sohn Hirkanos sagte: Hiob diente dem Heiligen gelobt sei er, aus reiner Liebe (Sota 5, 5.) Ein solcher Gottesdienst ist eben Heiligkeit. R. Simon sagte: Der Heilige gelobt sei er, sagt: Wenn ihr mit einer götzendienerischen Stadt nach Gesetz und Recht verfahret, so habt ihr mir ein Ganzopfer gebracht. (Synh. 10, 6.) Ein solcher Krieg war auch ein heiliger Krieg. קדש מלחמה, denn er wurde im Namen Gottes für die Begründung des Heiligen geführt. R. Chanina secundarius der Priester sagt: Woher haben wir, daß der Heilige gelobt sei er, auch den einzelnen belohnt, der mit der Tora sich beschäftigt? weil geschrieben steht, „auch wenn er allein sitzt".[1] Damit muß wohl der frühere Vers in Zusammenhang gebracht werden: Gut ist der Herr denen, die auf ihn hoffen, auch der einzelnen Seele, die ihn sucht. Der sich Absondernde und dem Studium der Tora sich Weihende ist ebenfalls ein Kadosch, welche Wurzel auch absondern bedeutet. R. Simon b. Chalafta sagte: Der Heilige gelobt sei er findet kein Gefäß, das mehr Segen enthält, als den Frieden. (E. Ukzin.)

4. מלך מלכי המלכים הקב״ה der König aller Könige, der Heilige, ge-

[1]) Klagelieder 3, 25—27.

lobt sei er. Auch irdische Könige nannte man מלך מלכים (Ez. 26, 7), Dan. 2, 37 [1]). Zum Unterschiede nannte man Gott ממ״ה und fügte hinzu: Der Heilige gelobt sei er. Da wo die Verbindung der Heiligkeit mit der Gerechtigkeit Gottes bezeichnet wird, wird er gewöhnlich mit diesem Namen genannt. „Nothgedrungen mußt du einst Rechenschaft ablegen vor dem Könige aller Könige, gelobt sei er. (Abot 4, 22.) Akabia Sohn Mahalels, ein Mann, der seine religiösen Maximen vor keinem weltlichen Tribunal änderte oder preis gab, der im buchstäblichen Sinne eher brach, als er sich biegen ließ, sagte, gewiß mit Bezug auf seine Kämpfe mit den Rabbinen seiner Zeit: Vor wem wirst du einst Rechenschaft ablegen, vor dem Könige aller Könige, gelobt sei er. (ib. 3, 1.) Gott hat, wie ein irdischer König seine Diener mit einer Uniform ausgerüstet, mit dem Typus des ersten Menschen, aber ein Mensch gleicht dem andern nicht. (Synh. 4, 5.) Man findet aber im sifra 1 auch hakadosch ohne Epitheta, und hakodesch sifre P. Naso.

5. והו In Succa 4, 5, wird berichtet, daß man beim Umzuge um den Altar am Succotfeste die Psalmworte sprach: O Adonai hilf! o Adonai laß gelingen! Rabbi Jehuda meinte, man habe gesagt: אני והו hilf, hilf! Diese zwei in hebräischer Sprache geschriebenen Worte verursachten den Commentatoren viele Schwierigkeiten. Ganz besonders bemächtigten die Cabbalisten sich dieser Worte, und meinten, die Namen Gottes, welche der Mystik angehören, in ihnen zu finden. Einige meinten, diese zwei Worte seien eine Subsistution von אנא ה׳, mit welchen Zahlenbuchstaben sie gleichen Zahlenwerth haben. Die Tosafot lesen והוא, der Sinn wäre: Ich und er bedürfen der Hilfe, da Gott gleichsam der Mitleidende seines Volkes ist. Hr. L. Duckes sagt (ben Chan. 1861 S. 176): „Zu den alten und dunklen Ausdrücken gehört das „Er" als Gottesbezeichnung. Die biblischen Worte: Es hat alles Fleisch seinen Weg verdorben, umschreibt Philo: Sie haben den Weg Gottes verdorben. Wenn man von Großen spricht, nennt man nicht deren Namen, sondern spricht respectvoll: „Er." Es wird bei dieser Gelegenheit in Erinnernng gebracht, daß die Schüler des Pythagoras von ihrem Lehrer das respectvolle „Er hat es gesagt," gebrauchten. Als Seitenstück zu dieser Deutung kann die Talmudstelle angesehen werden, welche die biblischen Worte: „Wer euch berührt, berührt seines Auges Apfel," auf Gottes Auge bezieht. Der außerweltliche Gott, von welchem sich alle Kreatur in weitester Entfernung nnd staunender Demuth halten muß, durchdringt alle Kreatur. Diese mag die göttlichen Erscheinungen betrachten, und sprachlos bewundern; aber nicht die Gottheit selbst zu erfassen suchen. Petrus Galatinus de arcan I. 3. 23. glaubt das „Er" als Gottesname schon in Jes. 42, 8. zu finden; er übersetzt nämlich: Ich bin der Herr. „Er" ist mein Name. Die Tos. succa 45, a finden diesen Namen auch in Jerem. 40, 1." Allein die gewöhnliche

[1]) Vgl. Zeitschrift der morgenl. Gesellschaft 12, 270. 16, 43.

Leseart ist nicht והוא, sondern והו. Dann bleibt noch das diesem Worte voranstehende אני ein Räthsel. In der That dürften beide nichts als Abkürzungen des göttlichen Namens sein, weil man denselben nichts zweimal hintereinander buchstäblich nennen wollte. אני ist eine Abkürzung von אדני, und die Kabbalisten bedienen sich geradezu jenes Wortes zur Bezeichnung Gottes; הו ist eine Abbreviatur von יהוה. So wurde schon biblischen Personen dieses Wörtchen angefügt. Jehoschua, Jehozadak. Zu ersterem Namen wird bemerkt: Gott wird dir helfen. Das Jod gehört zum Futurum, es bleibt also die Sylbe ho zur Bezeichnung Gottes. Erwägt man noch, daß im Chaldäischen das ד auszufallen pflegt, wie אֶן Ohr statt אדן, so dürfte R. Jehuda, der mit den Alterthümern vertraut war, eine begründete Relation gegeben haben, denn es dürfte die Formel אניוהו aus jener Zeit herrühren, wo die Juden Chaldäisch neben Hebräisch gebrauchten.

6. מקום Ort. Wir haben oben auseinander gesetzt, daß das Tetragrammaton Sein und Wirken der Gottheit innerhalb des Reiches der Existenz bezeichnet, als Gott im Raume. Die Mischna umschreibt also diesen Namen der Gottheit mit makom, Ort, Raum. Es bedeutet dieser Ausdruck eigentlich „der Allgegenwärtige.“ (Schekalim 3, 2. Joma 8, 9. Taanit 2, 8. Sota 8, 11. Abot 2, 9. 3, 3. Sifre Ekeb. Pinchas.) Auch Philo nennt das göttliche Wesen τοπος, bedient sich aber dabei einer eigenen Deduction. Dieser Deduction zufolge heißt das göttliche Wesen so, weil es außerhalb der Welt, oder vielmehr gleichsam die Grenze derselben ist. „Denn Gott umfaßt Alles, werde aber von nichts umfaßt“ (de somniis 575 A). Philo beruft sich auf 2 M. 23, 20. Das ist aber mehr Deutelei als Interpretation. Bedeutet makom den Allgegenwärtigen, und ist es nicht, wie man anzunehmen pflegt, griechisch-philosophischen Ursprungs, so bekommen wir über nachstehenden Punkt genügenden Aufschluß. 1 M. 28, 19 nannte Jakob den Ort, auf welchem er bei seiner Reise nach Charan schlief, Bet-el. Im 35. Kap. gibt Gott Jakob den Auftrag, in Bet-el einen Altar zu erbauen, V. 7. kommt Jakob diesem Befehle nach, und nennt den Ort el-Bet-el. Aber der Ort hieß ja schon Bet-el? Man könnte sagen, er habe das Epiteton el hinzugefügt, aber davon ist ja erst weiter V. 15 die Rede, wo es heißt, daß er den Ort Elohim bet-el nannte. Da aber V. 7 steht, Jakob nannte למקום und nicht et hamakom, so bedeutet das Verbum kara, wie gewöhnlich, wo das folgende Substantivum mit l construirt ist, nicht nennen, sondern rufen, anrufen [1]), und makom heißt der Allgegenwärtige. Erst bei den Kabbalisten ist makom (locus λόγος) einer der Gottesnamen, worin sie, dem Pantheismus sich annähernd, sich zu dem Satze zu

[1]) S. auch die Targumim auf 2 M. 17, 15 und Richter 6, 24.

[2]) Maimuni versteht unter makom Gottes erhabene Eigenschaften, überhaupt (More 1, 8.)

bekennen scheinen: Gott ist Alles, und Alles ist Gott, oder doch: die Materie ist der Leib Gottes, er selbst die Alles durchdringende Weltseele. Schon die Braminen nannten in diesem Sinne den Schöpfer: Braman von brih ausdehnen, — wer denkt hier nicht an den kabbalistischen Engel Bri, den Regenfürsten — woraus Brah wurde, mit dem Neutral — Affixum man. Der Raum ist jenes unsichtbare Erfüllende und Ergänzende, welches zusammen mit den unsichtbaren Dingen die Ordnung und Harmonie des geschaffenen Weltalls begründet. Er bestimmt die Form der Dinge von außen her, denn obgleich er nicht diese Form selber ist, so gründet doch in ihm: das natürliche Verhältniß des Obern und Untern, Rechts und Links, Vor und Nach, durch ihn wird alle natürliche Bewegung der Dinge nach bestimmter Ordnung und nach ihrem eignen Orte hin begründet; das Anziehende, nach welchem die Bewegungen hingehen, ist der Raum selber, denn dieser ist das Höhere, Substantielle, alles Niedere umfassend und durchdringend, wie das Wasser die Erde, die Luft das Wasser, der Aether die Luft, der Himmel den Aether. Zur genauern Fixirung des Wortes makom, als Bezeichnung des Allgegenwärtigen, wird zuweilen in der Mischna „gelobt sei er," hinzugefügt: (Ende Midot, Abot 2, 9.)

7. שמים, Himmel. So wie makom den Allernächsten bezeichnet, so bezeichnet schamaim den Allerhöchsten. Es stellt uns Gott als den Herrscher vor, dessen Reich das Weltall ist, und der in unnahbarer Ferne über uns weilt und thront. Darum heißt das Walten Gottes als Regent und Herrscher malchut schamaim, das Himmelreich: Wer diesem Gottesreiche sich unterwirft, muß zuvörderst Gott anerkennen als den Alleinigen (Berachot 2, 2.) R. Gamliel sagte, daß er sich diesem Himmelreiche nicht während des kleinsten Zeittheilchens entziehen könne (ib. 2, 8). Das Strafgericht Gottes, als des höchsten Richters, heißt bide schamaim (Synh. 11, 5). Wer den Namen Gottes im Geheim entweiht, glaubt, der Allerhöchste sei ihm entrückt, er heißt ein mechalel schem schamaim beseter. (Abot 4, 4). Der Lehrer und Meister, der hoch über dem Schüler steht, werde mit Ehrfurcht, wie der Allerhöchste behandelt. (ib. 4, 12). Die Rabbiner nannten das Manna Engelskost, sie nahmen das „Himmel" 2 M. 16, 4 für Gott [1]). In christlichen Bekenntnißschriften wird Himmel in einem andern Sinne genommen; indem es Lukas 15, 18 heißt: Gesündigt habe ich wider den Himmel und vor dir, muß Himmel etwa die Tugend, das Himmlische bedeuten. So heißt aber auch in der Mischna die Liebe zur Tugend um ihrer selbst willen leschem schamaim „für den Himmel" (Abot 2, 12); eine Versammlung, welche göttliche Zwecke im Auge hat, heißt eine Versammlung „für den Himmel" (ib. 4, 11).

8. אבינושבשמים unser Vater im Himmel. Als Vater wird Gott schon

---

1) S. auch Weisheit, 6, 20.

in der Thora und von den Propheten bezeichnet. Auch dem Philo und dem Josephus ist der Name Vater sehr geläufig. In den Gebeten, welche aus frühester Zeit stammen, wird Gott als Vater angeredet. Da aber Vater auch ehrendes Prädikat eines Königs, Propheten, Richters und Beamten ist (2 K. 6, 21. Richter 18, 19. 1. M. 45, 8), so nennt die Mischna Gott: „Vater im Himmel.“ Mit väterlicher Liebe reinigt er den Sünder von seiner Sünde, sagt R. Akiba Ende Joma; derselbe R. Akiba bedient sich in einem Gebete zu Gott der Ansprache: „Unser Vater, unser König“ (Taanit 25, 2). Die einzige Stütze im nationalen Unglück ist der Vater im Himmel. (Ende Sota). Anderseits soll der Mensch Gott so lieben, wie das Kind den Vater liebt. (Sifre Ekeb.)

9. שכינה Dieses Wort bedeutet eigentlich „Bewohner.“ Gott bewohnt das Weltall, daher heißt er, „der ewig — das Weltall Bewohnende,“ und die von Gott bewohnte Natur heißt „das Haus Gottes.“ „Du lässest die Menschen in der Fruchtbarkeit deines Hauses sich laben“ (Ps. 36, 9) oder „der Tempel des Herrn“ (Ps. 18, 7) oder das Heiligthum des Herrn. Hat Gott seinen Wohnsitz in der Natur überhaupt genommen, so thront er doch in dem zur Andacht errichteten Tempel insbesondere. (5 M. 12, 11). Die Mischna gebraucht diesen Gottesnamen, um zu bezeichnen, daß Gott ganz besonders im Kreise gottesfürchtiger Männer wohnt. Wo zwei Männer sitzen, und sich mit dem Studium der Thora beschäftigen, da wohnt die Schechina (Abot 3, 2); als Aaron die Priestergewänder anzog, und zum ersten Male den Tempeldienst verrichtete, da ruhte die Schechina auf ihm (sifra schemini). Anfangs sifra wird die Schechina mit dem irdischen Vater verglichen, wer sie verletzt, verdient doppelte Strafe. Man hat die Lehre von der besonderen Schechina im Tempel mit den Worten in Zusammenhang gebracht, welche Josefus dem Könige Salomo in den Mund gelegt: „Ich flehe zu Dir, daß du einen Theil deines Geistes immer im Tempel wohnen lassest, damit es scheine, als seiest du auch auf Erden (ant. 8, 4, 3). Das Wort schachan ist verwandt mit σ-κηνάω, und Buxtorf vergleicht damit das σκηνη der Apokalypse (21, 1). Des Ausdruckes Schechina bedient sich der Paraphrast Onkelos häufig bei seinen Umschreibungen des göttlichen Namens.

10. קנה Schöpfer. Als Schöpfer des Himmels und der Erde kone, wird Gott 1 M. 14, 19 genannt. In diesem Sinne gebraucht es auch die Mischna (Ende Kiduschin), „ich würde geschaffen, um meinem Schöpfer zu dienen,“ und im sifre Bhaolotcho; kone heißt auch der Erzeuger, der Urheber des menschlichen Lebens (5 M. 32, 6 Ps. 139, 13). In diesem Sinne wird es auch im sifre Pinchas gebraucht. „So lange der Mensch lebt, hängt sein Leben von seinem kone Bildner ab.“ Kana heißt aber auch erwerben, daher kone der Besitzer, der Herr. In diesem Sinne gebraucht es R. Jochanan b. Sackai. Seine Schüler fragten ihn einst: Warum nimmt es die Schrift mit dem Diebe strenger, als mit dem Räuber? Deshalb, antwortete

R. Jochanan, weil dieser die Ehre des kono wenigstens der Ehre seines Sclaven gleich setzte. ec. (Baba kama 71.)

11. רבונו של עולם Herr der Welt. Dieses Ausdruckes bediente sich der Kreisdreher Choni (Taanit 2, 8.); auch die Mechitta Beschalach. Diese Apostrophe, welche chaldäischen Ursprungs ist, kommt nur als Apostrophe in Gebeten vor.

12. גבה der Erhabene. Schon im Ps. 113, 5 wird Gott der „Hochthronende" genannt. Der Hohe, Erhabene wird er Arachin 8, 5 genannt. Maim. More 1, 20. Dieser Ausdruck bezeichnet eine Erhabenheit des Ranges.

13. שאמר והיה העולם „Der da sprach, es werde die Welt." Dieser Ausdruck findet sich häufig im sifre (Bhaalotcho, schelach, Deborim und in der Mechilta.)

14. דיין האמת Richter der Wahrheit. Als Moses sterben sollte, beugte er sich vor dem Dajan haemet (Sifre Nezabim.)

15. גבורה die Allmacht. Gibor, Held, wird Gott schon als Prädikat 5 M. 10, 17 beigelegt, neben hanora dem Furchtbaren, Strafenden. In den schweren, gefahrdrohenden Zügen der Israeliten durch die Wüste manifestirte sich die Gebura — Gottes — (Mechilta Beschalach). Buxtorf führt die Vergleichung mit *δυναμις* (Matth. 14, 62) an, dagegen bemerkend, daß der Ausdruck daselbst elliptisch sei und mit *του θεου* ergänzt werden müsse. Im 3. Ma. 5, 7, heißt der Allmächtige *πάσις δυνάμεως δυναστευών*.

16. חי וקים der ewig Lebende (Mech. besch.)

Diese Namen zeigen, daß Gott, wie er in Bibel und Mischna genannt wird, als ein Gott bezeichnet wird, der mit seiner Weisheit, Allmacht und Güte die ganze Welt umfaßt, und alle Menschenkinder, nicht Israel allein, beglückt. Eine Ausnahme hiervon machen einige Apokryphen. So wird in Weisheit 1, 9 Gott als „Gott meiner Väter" angerufen. Judit 16. Zu Achior sprachen sie: Der Gott unserer Väter, dessen Macht du gepriesen, wird es dir vergelten. ib. 20. Gott Israels. Dieser Name enthält aber durchaus keine Exclusivität, er will nur besagen, daß Gott sich zuerst den Urvätern geoffenbart hat, damit sie die Gotteserkenntniß auf alle ihre Nachkommen, die doch in allen Stämmen und Nationalitäten vorhanden sind, vererben. „Die großen Nationen kommen von Abraham her, ihnen brachte er den Segen, durch sie ward sein Name groß, darum sagt man Gott Abrahams, Isaks und Jakobs (Psachim 117) [1]). Im Talmud wird auch Zebaoth als nomen proprium betrachtet. Auch wird Rachmann der Erbarmer häufig als Ausdruck des göttlichen Wesens gebraucht. (B. M. 2, 5) und schaffte sich besonders in Gebeten und bei Eulogien Eingang. Aus diesen Namen ergeben sich die Eigenschaften Gottes im Allgemeinen, welche aber näher erörtert werden müssen.

[1]) Selbst David darf unter Gott der Väter nicht verstanden werden. (Synh.)

C. Die Eigenschaften Gottes.

Die Eigenschaften Gottes sind die Bestimmtheiten des göttlichen Wesens, erkennbar durch natürliche und insbesondere positive Offenbarung. Sie heißen midot=modus, midot harachamim, midot hadin, Eigenschaften der Barmherzigkeit und Gerechtigkeit [1]). Sind die göttlichen Eigenschaften die Bestimmtheiten des göttlichen Wesens, die Bestimmtheiten aber Qualitäten, so ist die Vorstellung, das göttliche Wesen sei qualitätlos, eine falsche [2]), dem Heidenthume angehörige. Gott hat keine Bestimmungen und keine Bezeichnungen, sagt die indische Mythologie; diejenigen, welche diese Vorstellung aussprachen, haben damit zugleich die andere verbunden, Gott habe keine Substanz, womit die völlige Wesenlosigkeit ausgesprochen wäre, wenn die nähere und eigentliche Vorstellung dieser Männer nicht die gewesen wäre, Gott sei nicht Substanz in dem Sinne, wie wir irdische Substanzen vor uns haben, die mit Accidenzien behaftet sind, oder in einer Composition bestehen. Der Begriff von den Eigenschaften Gottes als Bestimmtheiten des göttlichen Wesens schließt den andern in sich ein, Gott habe seine Eigenschaften nicht an sich, wie etwas, was er nach Belieben an- und ablegen könne, sondern was er hat, das ist er. Er hat nicht Verstand, sondern ist Verstand und zwar ist er ganz Verstand; er hat nicht Willen, sondern ist ganz Willen. Die Weisheit, die Größe, die Einigkeit, die Einheit, die Gott hat, ist er selbst, ist sein eigenes Wesen. So wie sein Wesen, sind auch seine Eigenschaften ein Seiendes. Nicht nur das Wesen, sondern auch die Eigenschaften der Barmherzigkeit, der Fürsorge und der Gerechtigkeit Gottes, bezeichnet Gott Moses, der nach dessen Namen fragt mit אהיה, mit einem Worte, daß das Seiende, die Ewigkeit und Unveränderlichkeit ausdrückt. (2 M. 3, 13—22.) Als er vor ihm vorüberzog, rief er: „Adonai, Adonai, ein Gott, barmherzig, gnädig, langmüthig, groß an Huld.“ Indem das Tetragrammaton, welches das Seiende ausdrückt, zweimal genannt wird, heißt das nichts anderes, als daß Gott das Seiende dem Wesen und den Eigenschaften der Gnade, Barmherzigkeit ꝛc. nach ist. (2 M. 34, 7.) Darum aber, weil der Mensch in unendlichen Schranken gebannt ist und sich Eigenschaften nicht anders als als Accidentien denken kann, vermag er seine Sehnsucht und seine unauslöschliche

---

[1]) Die Commentare der Halacha heißen midot, weil sie diese charakterisiren. (Baba M. 33. Gitin 67.) Auch die Eigenschaften der Menschen heißen midot. Abot 7. 8. Derech Erezsuta 3. Abot. d. R. Natan 9.

[2]) Clem. A. Strom. V. 12. Paedag. 1. 9 August. trin. V. c. 1. n, 2. Alcuin fid. trin. 1, 15. Hildebert dogm. II. etc.

Begierde, Gott zu erkennen, in diesem Leben nicht zu befriedigen. „Ich kann meine Allgüte nur — al ponecho — nach deiner Anschauung vorüberziehen lassen, gleichwohl muß ich auch vor dir den Namen Adonai ꝛc., darum kannst du mich, mein eigentliches Bestimmtsein nicht anschauen, mich kann der Mensch nicht anschauen so lange er lebt (ib. 33, 19. 20.). Der Mensch vermag nur seine menschlichen Eigenschaften sich vorzustellen und sie zur höchsten Potenz in Bezug auf Gott zu steigern, darf aber nicht vergessen, daß „so hoch der Himmel über der Erde ist, so hoch sind seine Eigenschaften über den unsrigen." Indem die Griechen und Römer dies nicht in's Auge faßten, versahen sie ihre Göttergestalten mit menschlichen Affecten und Leidenschaften. Der Mensch ist der Schöpfer seines Gottes. So weit sein Begriff geht, so hoch sein Bewußtsein steigt, so weit und so hoch ist auch seine Idee der Gottheit. Was darüber liegt, ahnet er nur, ist ihm in geheimnißvolles Dunkel gehüllt. Darum ist der beste Zeuge, was der Mensch aller Zeiten ist und kann, seine Idee der Gottheit. Dem hin- und herschwankenden, dem höchst langsam vorschreitenden Menschen kam die Offenbarung zu Hilfe, gab ihm einen Stab in seine Hand, zündete seinem Auge eine Leuchte an. Seitdem stand dem Menschen die Idee der Gottheit unter dem Einflusse der Offenbarung. Die letztere vermag aber selten ganz Herr der menschlichen Idee zu werden. Der Mensch trägt eben so viel, wie er herausliest, von dem seinigen in sie hinein. Da aber die Offenbarung für sich besteht, so können immer wieder die Schleier, welche die Zeiten ihr umhängen, abgenommen, und das Bild der Gottheit, das sie mit hellen Farben, mit unauslöschlichen Tinten zusammensetzt, in's Licht der Sonne gestellt werden [1]). Wir handeln die Eigenschaften Gottes, wie sie in dem uns vorgesetzten Zeitraume gedacht wurden, unter den Kategorien der Aseität, Causalität und Persönlichkeit ab.

a) Die absolute Aseität Gottes.

„Im Anfange erschuf Gott." So beginnt die heilige Schrift. Der nach dem letzten Grunde fragende Geist, erhält den Bescheid, daß dieser Grund in Gott zu suchen und zu finden ist. Ist in der Causalreihe Alles, was als Grund erscheint, zugleich eine Folge aus einem noch frühern Grunde, und erschien mit der Nothwendigkeit, auf ein früheres zurück zu gehen, selber der erste Grund behaftet, so verhält es sich mit der absoluten Ursache anders. Das erste Glied in der Causalreihe ist nicht eine Abfolge aus der Substanz dessen, was wir absolute Ursache nennen; denn mit der gleichen Substanz wäre auch die absolute Ursache etwas nur Relatives, Bedingtes, Zufälliges. Während daher in der Causalreihe bei

---

[1]) S. Z. d. J. 1, 2.

den Hervorbringungen der Grund mit seiner Substanz in die Folgen eingeht, und in diesen als das Gleiche erscheint, verhält es sich bei der absoluten Ursache anders; sie geht mit ihrer Substanz nicht in die Dinge ein, sondern bringt aus Nichts hervor. Das würde nicht sein, wenn Gott nicht seinen eignen Grund in sich selber, sondern außer sich in einem andern hätte. Was Ursache der Dinge werden will, muß den Grund seines Seins in sich selber tragen, muß dieser Grund selber sein. Dies gibt den Begriff des göttlichen Aussichselberseins. Gott ist unerschaffen, anfangslos und durch sich selber geworden, er ist אהיה אשר אהיה d. h. er ist ein Ens a se, was den Ausdruck הויה Aseität vermittelt. Erst der Begriff des Aussichselberseins gibt den Begriff des wahrhaften Seins. Das absolute Sein ist nicht nur, sondern es ist auch aus sich selber. Der Unterschied zwischen den Göttern des Heidenthums und dem Gott der positiven Offenbarung ist also zweifach: Erstens, daß die Götter nicht in Wirklichkeit sind, sondern blos auf Einbildungen beruhen, „denn alle Völker gehen ein jedes im Namen seines Gottes, den er sich eingebildet, wir aber gehen im Namen des lebendigen Gottes,“ der Gott der Offenbarung hat Wirklichkeit; zweitens, daß zum Dasein auch das Sein aus sich kommt, und dies gibt den Begriff den eminenten Seins, den Begriff von הויה ein Gegensatz zu allem Gewordenes. Das Aussichselbersein der Gottheit setzt sich in allen Eigenschaften Gottes mit und mit dem Sein sind auch die Bestimmtheiten aus sich selber; Gott ist die Macht durch sich, die Weisheit durch sich u. ff. ehje ascher ehje, ich bin, weil ich es bin“ [1]). Seine Eigenschaften sind nicht erworbene, denn es gibt für Gott keinen Proceß, durch den er erst wird, was er sein soll. Die göttliche Aseität ist eine Bestimmtheit des göttlichen Wesens, welche in mehreren Eigenschaften sich fortsetzt: sie sind und bestehen, weil Gott das absolute Aussichselbersein ist. Dazu gehören nachstehende: a) die Unabhängigkeit, was weder seiner Existenz noch seiner Beschaffenheit nach aus einem Andern ist, ist auch in keiner Weise abhängig. b) Nothwendigkeit, Gott ist so, daß er nicht nicht sein kann, er muß sein. Das nur mögliche Sein hingegen, welches das endliche ist, kann eben so sein, als es nicht sein kann. Es ist überall wo es ist, ein zufälliges, das zuletzt ein nothwendiges Sein, als sein letztes Princip voraussetzt. c) Unendlichkeit und Größe, das aus sich selber seiende Sein ist durch ein anderes, außer ihm nicht limitirbar, es bleibt für sich selber schrankenlos und bestimmt nach allen Seiten seine eigene Größe, die unendlich in intensiver und virtueller Weise ist. Die Kabbalisten nennen Gott en sof. Die Unendlichkeit gegenüber dem Raume betrachtet erscheint

---

[1]) Wenn du meine Herrlichkeit kennen willst, bleibe fest bei der Betrachtung stehen, daß Gott das Urprincip der Dinge ist. So erklärt Maimuni (More 1, 16.) den Vers 2 M. 33, 21.

d) als die Unermeßlichkeit. Der Raum ist das Nebeneinandersein der Dinge. Diese Categorie besteht für Gott nicht. Gott ist nicht im Raume, er ist nicht Etwas neben einem andern Etwas, er ist raumlos, raumfrei. Der Raum schließt weder Gott ein, noch schließt er ihn aus. Der Raum besteht für ihn gar nicht. Wie aber der Raum, der nur für endliche Dinge ist, für Gott nicht besteht, so ist auch nicht Gott selber der Raum. Wenn daher nach dem Vorgange von Platonikern, Stoikern und Philo Gott der Raum der Dinge genannt worden ist, so hat sich das reine Judenthum dagegen ausgesprochen. Die Unendlichkeit auf die Zeit bezogen, gibt den Begriff e) der Ewigkeit. Die Zeit der Kategorie ist das Nacheinander der Dinge in ihrer Existenz und Entwicklung. Gott, der keinen Anfang hat, keinen Proceß kennt und keine Entwicklung, ebenso aber auch kein Aufhören, ist zeitlos, wie er raumlos ist. Das Anfangslose ist auch das Endlose. Die Ewigkeit ist הוה die durch nichts unterbrochene Gegenwart, und Gott ist יהוה der Allgegenwärtige, Ewige. „Meine Tage sind wie ein ausgestreckter Schatten, ich dorre wie das Gras, du aber Adonai bleibst ewig. (Ps. 102, 12. 13.) Menschliche Schöpfungen überdauern den menschlichen Meister, aber Gott überdauert seine Werke. (Berachot 10, 1.) f) Unveränderlichkeit und Unvergänglichkeit, das ewig aus und durch sich selbst seiende Sein, indem es weder in die Zeit, noch in den Raum eingeht, ist in Zeit und Raum, die es nicht berühren und bestimmen, auch nicht veränderlich und vergänglich. „Wie ein Kleid wechselst du sie, und sie wechseln, du aber bist הוא immer derselbe und deine Jahre hören nicht auf.“ (Ps. 102, 27. 28.) Diese Ueberwesentlichkeit steigert sich sogar zur Unwesentlichkeit אל אל, mit welchem Ausdrucke jedoch keineswegs die Substanzialität Gottes geleugnet, sondern nur seine Unvergleichbarkeit mit irdischen Dingen ausgesagt sein will. Maim. sagt in More Nebuchim 1, 11, folgendes: Wenn es von Gott heißt: „du Herr! תשב bleibst ewig,“ oder „der du im Himmel wohnst,“ bedeutet das das ewige beharrliche Wesen, das keiner Art von Veränderung unterworfen, das weder dem Wesen nach veränderlich ist, noch etwas Außerwesentliches hat, das verändert werden könnte, noch mit etwas in einem Verhältnisse steht, das sich verändern könnte, da zwischen ihm und den Dingen außer ihm kein Verhältniß stattfindet, das eine Veränderung erleiden könnte. So heißt es ausdrücklich: Ich, Adonai bin unveränderlich u. ff. Ferner heißt es: der Herr ist fortdauernd trotz der Sündfluth, d. h. obgleich die irdischen Dinge sich verändern und vergehen, tritt bei ihm dennoch kein verändertes Verhältniß ein, vielmehr bleibt jenes Verhältniß, in dem er zu jenen entstehenden und vergehenden Dingen steht, unverändert dasselbe ꝛc.[1]). So erklärt die Mechilta den Vers: „Der Ewige ist ein Kriegsherr. Der Ewige ist sein Name.“ Ein

[1]) Nach Fürstenthals Uebersetzung.

menschlicher Kriegsheld hat eine andere Kraft zu vierzig, eine andere zu sechzig und eine andere zu siebzig Jahren; aber der da sprach „es werde die Welt" verändert sich nicht. Mechilta beschalah 4.)

b) Die absolute Causalität Gottes.

1. Allmacht.

In der absoluten Macht des Aussichselbstseins, sowie des nothwendigen Seins liegt auch die Macht, das seiner Natur nach nur mögliche Sein, als das endliche, relative, aus Nichts hervorzubringen. Damit erhalten wir den Begriff der Causalität, die eben die Macht des absoluten Seins nach Außen, der Creatur zugewendet ist. Die causale Macht ist jedoch keine blinde Naturmacht, sondern sie ist bei jeder Wirkung Eins mit dem göttlichen Willen, wie dieser selbst hinwiederum mit der Intelligenz. Wird aber in der göttlichen Causalität das Moment der absoluten Macht, das außergöttliche Sein hervorzubringen, allein in's Auge gefaßt; so ist diese Macht die Allmacht, die sich, wenn die Welt aus Nichts erschaffen ist, zugleich als die sie erhaltende Macht erweist. Der allmächtige Gott vermag jedoch bei aller Macht nichts zu vollbringen, was entweder seinem heiligen Wesen oder der Idee der Sache widerspricht. Alle Propheten und Gottesmänner traten hinaus in den hohen prachtvollen Tempel der Natur, wo die Erde umstrahlt vom Morgen- und Abendroth zum Altar des Allmächtigen wird, von welchem Opferdüfte gen Himmel wallen, und priesen die Allmacht Gottes. Sie traten hinaus in den Tempel der Schöpfung und schüttelten ab den Staub der drückendsten und quälenden Erdensorgen, und schöpften Trost und Muth im Anblick der geschaffenen Herrlichkeit des Allmächtigen. Der stille Wechsel der Sonne und des Mondes, der Wandel der Jahreszeiten, der Duft, welcher dem Opferkelch der frischen Blumen entsteigt, der zermalmende Sturm, der Donner, der die Gebirge zittern macht, das Strahlenthor des Regenbogens, der ganze Farbenschmuck der Natur erhob ihre Seele zum Allmächtigen. Die lirischen Psalmen erheben unsern Geist zum göttlichen All und erfüllen uns mit Bewunderung des Allmächtigen. „Denn er sprach, und es geschah, er gebot, und es stand da." Sie bleiben aber bei dieser Bewunderung nicht stehen, sondern wollen den Menschen zum Vertrauen auf den großen Gott, der alles vermag, erziehen. Gott vereitelt den Rath der Völker, er vernichtet die Gedanken der Nationen. (Ps. 33, 9 u. s. f.) Die makkabäischen Psalmen rufen in ihrer Noth den Allmächtigen an, der den großen Tempel der Natur durch sein allmächtiges Wort in's Dasein rief. „Dein ist der Tag, auch dein die Nacht, du hast bereitet Licht und Sonne. Du hast alle Grenzen der Erde gesetzt, Sommer und Winter, du hast sie gemacht. Gedenke dessen, der Feind höhnet Gott rc. (Ps. 74, 16 u. s. f.) Der in Glück und Segen

lebende König David preist nur den Allmächtigen, er hat es nicht nothwendig, seine Hilfe anzurufen. Dein Gott ist die Größe und die Macht und die Herrlichkeit und der Ruhm und die Ehre, ja alles im Himmel und auf Erden rc. (1 Chr. 29, 11); es ist dieser Preis der Allmacht Gottes ohne Hinzufügung einer Hoffnung oder Erwartung auf bessere Schicksale und Zeiten, eine Seltenheit in der ganzen Bibel. Gott selbst sagte zu Abraham, daß dem Allmächtigen nichts unmöglich sei, daß die hochbetagte Sara Mutter werden könne. Mit diesen auf die Allmacht gestützten Trosteswörten beruhigte Gott Jirmia, der Anstand nahm, einen Acker zu kaufen, weil die Stadt von den Chaldäern hart bedroht war. Siehe, ich bin der Herr alles Fleisches, sollte mir etwas unmöglich sein? (Jirmiah 32, 27). Daß Gott die Macht hat, Unmögliches zu leisten, mußte auch Secharja den aus dem Exil Zurückgekehrten, welche beengt und bedräng an die Rückkehr der ehemaligen Glanzperiode Judäas zweifeln, als Trostesversicherung spenden. „So spricht der Herr der Heerschaaren, wenn dieses unmöglich sein sollte in den Augen des in diesen Tagen noch übrig gebliebenen Volkes, ist es auch unmöglich in meinen Augen? (Secharja 8, 6). Die Allmacht Gottes veranschaulicht die h. S. am prägnantesten, indem sie seiner Macht die Ohnmacht der Geschöpfe als Folie gegenüber stellt. „Denn der Herr der Heerschaaren hat es beschlossen, wer vermag es zu vereiteln? Sein Arm ist ausgestreckt wer vermag ihn zurück zu ziehen?" (Jesaias 14, 27). So flehte der König Josafat: Herr, du Gott unserer Väter, bist du nicht Gott im Himmel, und bist du nicht Herrscher über alle Königreiche der Erde, und ist nicht in deiner Hand Kraft und Macht, so daß dir Niemand widerstehen kann (2 Chr. 20, 6). Ich handle und wer kann es verhindern; was ich beschließe, muß geschehen, und alles, was ich will, vollführe ich, heißt es im Deutero-Jesaias (41, 13. 46, 10). Was Gott will, das vollführt er, ist ein wiederhallendes Echo in den makkabäischen Psalmen (115, 3, 135, 6). Aus dieser Zeit sagt das Buch Daniel: Niemand ist, der Gottes Hand zurück halten, und ihm sagen könnte: Was thust du? (4, 32). Im Buche Hiob wird die Allmacht von einer andern Seite betrachtet, nämlich von der Seite der Unerforschlichkeit und Unbegreiflichkeit der Größe und Machtvollkommenheit Gottes von Seite des Menschen (9. 10). Indem er die Erhabenheit Gottes im Walten der Natur schildert, schließt er diese malerische Schilderung mit den Worten: Siehe, dies sind nur Endpunkte seiner Wege, welche ein leiser Laut des Wortes, den wir von ihm vernehmen, aber den Donner seiner Kraft, wer fasset ihn? (26, 1—14) Das Buch Sirach faßt alle Momente der göttlichen Allmacht zusammen. Daß Gott das Unmögliche und das Unglaubliche eintreffen lassen kann (16, 20); daß wir seine Allmacht nicht begreifen und erfassen können (18, 3); daß wir Gott gegenüber ohnmächtig sind (43, 28, 29) und daß die ganze Schöpfung Gottes Allmacht verkündet. Ein neues Moment hebt das Buch „Weis-

heit" hervor. Gott schränkt nämlich seine Allmacht ein, wo es die Liebe und Barmherzigkeit will (11, 22 u. s. f.) So heißt es auch im Talmud: Daniel verzweifelte daran, daß sich Gott jemals wieder für Israel als der Allmächtige beweisen werde, da er es doch zulasse, daß die Heiden sein Volk Israel so quälen, und sie nicht mit dem Worte seiner Allmacht zerschmettere, aber die Männer der großen Versammlung meinten, das sei die echte und rechte Allmacht, die sich beschränken und einhalten kann (Joma 69.) Die Mischna gebietet, daß man bei den Manifestationen der göttlichen Allmacht in der Natur den Schöpfer mittels eines Segenspruches preise; es brause der Sturm, es säusle das Laub, es schalle der Donner, es zucke der Blitz, immer soll Gottes Allmacht gepriesen werden. Bei erschütternden Naturerscheinungen bete man: Gelobt seist du Herr unser Gott, dessen Allmacht die Welt erfüllt. (Ber. 54, 1). Die Mischna statuirt, daß man in der zweiten der von den Männern der großen Versammlung angeordneten achtzehn Benediktionen die Allmacht Gottes preise, und wenn die Regenzeit naht, das Gebetstück einschalte, welches dieser Manifestation der Allmacht erwähnt. Dieses Gebetstück heißt mit Bezug auf das Hauptstück ato gibbor, geburot geschamim (Tonnit 2) [1]. Daß wir bei Betrachtung der Allmacht Gottes die Flügel unserer vermessenen Einbildungskraft sinken lassen und im Gedanken an den allmächtigen Gott verstummen müssen, daß kein Sterblicher seine Macht und Hoheit ergründen könne, knüpft der j. Berachot 9 an den Vers „mi jemalel geburot haschem." Um uns ein Moment von der Allmacht Gottes zu veranschaulichen, spricht sich die Mechilta so aus: Ein irdischer König führt Krieg, und vermag nicht immer seine Truppen zu verproviantiren, aber Gott führt Kriege, und ernährt dabei die ganze Welt. Ein Mensch kann nicht auf zwei Stimmen zugleich hören; aber Gott hört auf alle Menschen, wenn sie rufen. Ein Mensch baut zuerst das untere und dann das obere Stockwerk, Gott aber spannte zuerst den Himmel aus, und errichtete dann erst die Erde. (Beschalach 4, 8.)

2. Allgegenwart.

Hat die mit dem göttlichen Willen und der göttlichen Intelligenz, welche die ewigen Ideen der Dinge enthält, geeinte Allmacht die Welt aus Nichts hervorgebracht, so entfernt sich die Gottheit nicht von ihr, sondern bleibt ihr gegenwärtig. Die göttliche Allgegenwart ist das Wirken und Sein Gottes in aller Zeit, in allem Raum und in allen Wesen zu aller Zeit und in allem Raum. Man hat die göttliche Allgegenwart die Immanenz Gottes in der Welt genannt; dieser Ausdruck ist richtig, wenn man nicht unterläßt, die Immanenz bei steter Trans-

---

[1]) Es ist also nicht nöthig, mit R. Jochanon ibid. zu sagen, weil der Regen mit Macht niederfällt.

cendenz sich zu denken. Gott ist stets über den Dingen, wie er ununterbrochen in ihnen ist. „Die ganze Welt ist voll von seiner Herrlichkeit." Das Höchste des Weltalls, die Gottheit, ist zugleich das Nächste des Weltalls, umgibt es, belebt es, erhält es. Diese Allgegenwart wird in der Bibel mit dem Ausdrucke „vor dem Angesichte Gottes" bezeichnet. Nimrod war ein starker Jäger „vor dem Herrn." (1 M. 10, 8.) Das Geschrei gegen Sodom und Gmora war groß „vor dem Herrn." Dem Sünder ist Gott gegenwärtig; alle Nächte verhüllen seine verbrecherischen Thaten nicht. Wenn sich ein Mensch noch so sehr verbirgt, sollte ich ihn nicht sehen, spricht der Herr, Himmel und Erde sind ja voll von mir, spricht der Herr. (Jirmia 23, 24.) Gott sieht des Menschen Gedanken, wie sie entstehen und kommen; er sieht das Gähren und Aufsteigen aller unreinen Begierden, und durchblickt die verworfensten Entwürfe. Und wäre der Mund verschwiegener als das Grab, und könnte der Mensch Berge wälzen über seine Schandthaten, Gott kennt sie; er ist dem Menschen nahe, wie er bei denen ist, die des Menschen Haß verfolgt. Der Brudermörder Kain meinte, Gott habe von seiner scheußlichen That keine Kunde; aber Gott sprach: Die Stimme des Blutes deines Bruders schreit zu mir aus der Erde, ich war Zeuge und zugegen, als die Stimme des Mordes in deiner Seele sich erhob, als du den Gedanken des Brudermordes in deiner Seele wälztest; dich verhüllte keine Nacht, als du mit dem schwarzen Entschlusse dahin gingest; der ewige furchtbare Richter stand unsichtbar an deiner Seite, als du die Hand erhobest, deinem unglückseligen Bruder den Tod zu geben. Leugne Gott aus dem Weltall hinweg; leugne ihn aus deinem schreienden Gewissen hinweg, dein Verbrechen trat an's Sonnenlicht, und du wirst gerichtet. Darauf heißt es: Kain ging, milifne Adonai, er erkannte Gottes Allgegenwart. So heißt es auch Ps. 139, 7. „Wo soll ich hingehen vor deinem Geiste? Und wo soll ich hinfliehen vor deinem Angesichte? Nähme ich Flügel der Morgenröthe und bliebe am äußersten Meere, so würde mich doch deine Hand daselbst führen, und deine Rechte mich leiten. Spräche ich, Finsterniß möge mich decken, so muß die Nacht auch Licht um mich sein, denn auch Finsterniß ist nicht finster bei dir, und die Nacht leuchtet wie der Tag; Finsterniß ist wie das Licht." Der Mensch wird von Gott gesehen, beim Tag, wie in der Nacht, wenn die Gestirne des Himmels ihr Licht über die schlafende Welt niedergießen, Gott ist gegenwärtig im Brausen der Sturmwinde, im Donner des Wasserfalls, im Rauschen der Regenströme. Sänke ich hinab in die untersten Tiefen der Erde, ich würde deiner Weisheit begegnen; wohin mein Fuß tritt, da waltest du, und wohin kein Sterblicher kam, da wohnt deine Macht. „Gieße wie Wasser dein Herz aus nochach pne Adonai vor der Allgegenwart Gottes" (Klagel. 2, 19.) In der Noth, in der Sorge vergiß nicht, daß Gott dir nahe ist, der deine Seufzer vernimmt, der dein Geschrei hört. Der Allgegenwärtige kennt und ruft die Stunde,

da du glücklich hervortreten wirst. Der 104 Ps. schildert die Allgegenwart Gottes mit lebendigen Farben. Indem er das Reich der Natur wie ein Panorama entfaltet, schließt er mit den Worten: Du verbirgst dein Angesicht, so erschrecken sie, du nimmst weg ihren Odem, so vergehen sie, und werden wieder zu Staub. Du lässest aus deinen Odem, so werden sie geschaffen, und verneuerst die Gestalt der Erde. Er schaut die Erde an, so bebet sie, er rührt die Berge an, so rauchen sie." Dieß ist der wahre Begriff der Allgegenwart Gottes. Gott ist die Seele seiner Schöpfungen, in die er sich gleichsam wie in ein herrliches Gewand hüllte. Die Wunder der Natur: Das ist Gott. Die ewigen Gesetze der Natur: Das ist Gott. Die Ereignisse des Zufalls: Das ist Gott. Der Glanz und die Farben der Frühlingsblumen: Das ist Gottes Erscheinung. Der wilde Sturm des Herbstes: Er ist Gottes Athem. Ueberall ist Gott! Gott ist in allem! In ihm leben und weben, sind wir. Aus den Apokryphen heben wir folgende Stellen hervor: Weisheit 1, 6, 7 will uns vor dem irrigen Gedanken bewahren, als ob Gott, weil er die materielle Welt erfüllt, körperlich gedacht werden könne, darum heißt es: Gott ist Zeuge über alle Gedanken, und er kennt alle Herzen gewiß und höret alle Worte. Denn der Weltkreis ist voll G e i s t e s des Herrn und der die Rede kennt, ist allenthalben. Sirach 17, 13 sagt: Ihr Wesen ist immer vor ihm und nicht verborgen. Alle ihre Werke sind vor ihm so offenbar, wie die Sonne. Ein Mann, der seine Ehe bricht, und denkt bei sich selbst: Wer sieht mich? Es ist finster um mich, und die Wände verbergen mich rc. und denkt nicht, daß die Augen des Herrn viel heller sind, denn die Sonne, und schauen auch in die heimlichen Winkel. (ib. 23, 27.)

In der talmudischen Literatur wird die Allgegenwart Gottes häufig als diejenige Eigenschaft Gottes bezeichnet, welche am meisten geeignet ist, den Sünder von der Sünde abzuhalten. „Wenn auch Gott seine Boten hat, sagt die Mechilta P. Bo., die er aussendet, um sein Strafgericht zu vollziehen, so sind diese Boten nicht bemüssigt, zu ihm zurück zu kommen, und ihm über den Vollzug ihrer Mission Bericht zu erstatten, denn, wo auch seine Boten immer seien, er ist ja immer bei ihnen. Das soll Gott gemeint haben, wenn er zu Hiob sagte: Kannst du Blitze aussenden. daß sie gehen, und überall zu dir sagen, hier sind wir (Hiob 38). Wenn es heißt, „der Herr ging vor ihnen," so kann dieß nicht blos seine Gegenwart bezeichnen, da ja Gott allgegenwärtig ist, wie es heißt: Himmel und Erden sind voll von mir, sondern seine besondere Vorsehung, die über Israel waltete (Mech. P. Besch.). Gott ist die Seele der Schöpfung, wie die Seele den Leib erfüllt, so erfüllt Gott die Welt, kommt häufig im Midrasch und im Talmud vor. Gott ist von seiner Schöpfung wie von einem Gewand umhüllt. „Wie ein Reiter, der in voller Rüstung auf seinem Rosse sitzt, daß seine Gewänder auf die Erde herab wallen, wo das Roß dem Reiter, aber nicht der Reiter dem Rosse

untergeben ist, so auch Gott und Welt." (Mech. zu 2 M. 33.) Der Dieb, erläuterte R. Jochanan b. sacai seinen Schülern, wird darum strenger als der Räuber gehalten, weil es Jes. 29, 15 heißt: Wehe denen, welche ihre Pläne vor Gott zu verbergen suchen, und sprechen: Wer sieht, wer kennt uns (Baba K. 79). In der göttlichen Allgegenwart als einer ewig lebendigen und wirksamen liegen die Principien

1) der göttlichen Offenbarung.

Offenbarung im theologischen Sinne ist die Kundgebung und Mittheilung Gottes an die Menschen in Beziehung auf ihr und der Welt Verhältniß zu ihm. d. h. in Beziehung auf die Religion. In der Frage nach der Wirklichkeit oder dem Gegebensein einer göttlichen Offenbarung steht in erster Reihe die Bestimmung der Form, in welcher sie an den Menschen gebracht wird, sowohl der Form, in welcher die Offenbarungsthätigkeit wirkt, als der Form, in welcher der Mensch sich ihres Wirkens bewußt wird. Da es im Allgemeinen nur zwei Arten des menschlichen Bewußtseins gibt, das unmittelbare Bewußtsein durch die rein innere Thätigkeit des Geistes, und das durch äußere Erscheinungen vermittelte Bewußtsein, so kann es, allgemein gefaßt, nur zwei Formen der Offenbarung geben, die durch die unmittelbare Berührung des menschlichen Geistes durch den göttlichen, und die durch äußere Erscheinungen vermittelte; jener wird der Mensch sich unmittelbar bewußt, daß er sagen kann, dieß hat mir Gott eingegeben, und darum wird diese Form der Offenbarung als Inspiration bezeichnet; dieser wird der Mensch sich durch den überwältigenden Eindruck der Erscheinungen und der Reflexion bewußt, daß darin nicht der Nexus von Naturursachen, sondern die Macht Gottes gewirkt habe. Diese Form der Offenbarung heißt daher von ihrer psychologischen Wirkung das Wunder. Die Offenbarung beginnt mit der Urgeschichte der Menschheit; kaum war der erste Mensch aus der Hand des Schöpfers hervorgegangen, so nahm dieser auch das Kind seiner Liebe sogleich in seine Erziehung, entwickelte durch unmittelbaren Verkehr mit ihm seine geistigen Anlagen, und eine bestimmte Erkenntniß Gottes wie der Geschöpfe, und stattete ihn leiblich so aus, daß er auch in physischer Beziehung unsterblich bleiben konnte. Eine alte Tradition gibt an, sieben Pflichten seien den ersten Menschen mitgetheilt worden: die Anbetung Gottes; das Verbot des Mordes; das der Blutschande; das der Gewaltthätigkeit und der Ungerechtigkeit; die Einsetzung von Richtern und endlich das Verbot des Fleischgenusses von lebendigen Thieren. Es bleibt sich gleich, auf welche Weise die göttliche Belehrung statt fand, ob durch eine äußerliche Anregung oder eine innere Erleuchtung. Als Bedingung der Fortdauer des seligen Zustandes verlangte Gott von dem ersten Menschen eine freie Hingabe und die Selbstbeschränkung des ihm

gestatteten Naturgenusses nach dem göttlichen Willen, dies drückt das Eine Gebot aus, das Gott dem Menschen im Paradiese gab. Aber der Mensch, der eigenen Sinnlichkeit und Selbstsucht mehr gehorchend, als der Stimme Gottes, sündigte im Naturgenusse, und mußte zur Strafe das Paradies verlassen. Doch verließ Gott auch den gefallenen Menschen nicht, und fuhr fort, ihm belehrend und warnend zur Seite zu stehen; selbst den Brudermörder Kain ließ er seine Stimme hören, und erweckte dem Stammvater des Geschlechtes an Abels Stelle einen andern Sohn, Seth, von gleicher frommer Gesinnung, welcher in seiner Familie die paradiesische Gotteserkenntniß bewahrte. Aber auf der andern Seite entwickelte sich und wuchs auch die Sünde, die Kainiten wandten sich der Erde zu und trieben irdische Künste; je näher sie dem Besitze der ursprünglichen Naturkraft standen, desto heftiger und gewaltsamer mußten die Ausbrüche ihrer Sinnlichkeit sein, besonders nachdem auch ein Theil der Sethiten sich verleiten ließ, Verbindungen mit ihnen einzugehen, woraus durch die Vereinigung intelligenter Kräfte mit den rohen Naturkräften ein Geschlecht von Gewaltigen entsprang, deren Namen Schrecken verbreitete, und das Maß der Sünde und Bosheit zu einer Höhe steigerte, daß eine Besserung durch göttliche Ermahnungen unmöglich wurde, und Gott kein anderes Mittel blieb, um die Zukunft der Menschheit zu sichern, als das in der Masse verdorbene Geschlecht zu vertilgen, und aus den Nachkommen des frommen Setiten Noah eine neue Menschheit zu erziehen; es erfolgte als göttliches Strafgericht die Sündfluth, in welcher die erste verdorbene Menschheit unterging, und einer neuen Platz machte.

Mit dieser fing die erziehende Offenbarung ihr Geschäft von Neuem an, indem Gott zum Zeichen der Versöhnung nicht nur den Segen über die restaurirte wie über die erste Schöpfung aussprach, sondern ihr noch im Besondern einen ruhigen Bestand und regelmäßigen Gang ohne eine weitere Katastrophe zusicherte. Um sie aber gegen die Wiederkehr der rohen Gewalt und blutdürstigen Leidenschaft zu schützen, tritt das neue ausdrückliche Verbot ein, Menschenblut zu vergießen und ebenso sich des Genusses vom Blute der Thiere zu enthalten. (Gen. 4—10.) Mit den Mittheilungen Gottes an Noah schließt das erste Stadium der Offenbarung, und ihr Inhalt begreift die patriarchalische Religion, indem sie von dem letztern, dem Patriarchen Noah, auf seine Söhne überging, wie aus diesen in den folgenden Generationen die Stammväter der Völker hervorgingen; daher hat sie noch keine volksthümlichen Elemente, sie ist allgemeine Menschenreligion, aber insofern die später auftretenden Völker aus den Noachiden hervor gingen, wurde sie die traditionelle Grundlage der Völkerreligionen, woraus sich erklärt, daß sich in diesen Religionen Anklänge an die patriarchalischen Ueberlieferungen finden, obgleich sie durch die Vermischung mit national historischen Sagen sehr entstellt sind. Diese Entstellung entwickelte sich aus der Scheidung der Völker,

welche eine selbstständigere Entwickelung ihrer Eigenthümlichkeiten und damit auch ihrer Religion zur Folge hatte; dieser Entstellung hätte nur die fortschreitende Offenbarung vorbeugen können; aber eine solche jedem einzelnen Volke zu geben, war nicht im Plane Gottes, sondern er offenbarte sich sofort Einem Volke, welches er aber so führte, daß die ihm gegebene Offenbarung allen Völkern zu gut kommen sollte, dieses Volk war das hebräische, und die ihm gegebene Offenbarung die mosaische. Doch wollte Gott die religiöse Erziehung des von ihm ausgewählten Volkes ganz von vorne mit seinen Stammvätern anfangen, darum berief er Abraham, um ihn der Abgötterei zu entziehen, führte ihn mit seiner Familie und seinen Heerden durch verschiedene Länder und offenbarte ihm auf seinen Zügen zu verschiedenen Malen seine Absicht ihn zum Vater eines großen Volkes zu machen, diesem Volke das Land, welches er als Fremder durchwandert, zum erblichen Besitze einzuräumen, und dermal einst aus demselben Segen und Heil für alle Völker hervorgehen zu lassen. Dieselben Verheißungen gab Gott Isaak und Jakob. Diese Erziehung der Stammväter war die Vorbereitung auf die künftige Offenbarung, sie war eine Erziehung zum Glauben, und eines starken Glaubens bedurften die Kinder Israels während des langen Aufenthaltes in Egypten unter hartem Druck und beständiger Versuchung zum Abfall; aber Gott hatte sie nicht vergessen, er sandte ihnen Moses als Retter aus der egyptischen Knechtschaft, als volksthümlichen Gesetzgeber und als Religionslehrer, welcher sie mit den Absichten Gottes, mit der Art, ihn zu verehren und mit den religiösen Wahrheiten weiter bekannt machen sollte. Als Grundlage der mosaischen Theologie ist in dem Gesetze die Idee des Monotheismus auf die feierlichste Weise sanctionirt, und in allen Beziehungen Gottes zur Welt, zum Menschen und zum israelitischen Volke entwickelt, und als Fundamentalgesetz für dasselbe aufgestellt; zur beständigen Vergegenwärtigung der abstracten Ideen des Monotheismus diente das Ceremonialgesetz. Neben dem Ceremonialgesetz ging das Moralgesetz her, welches als oberste Regel für das menschliche Handeln den heiligen und unverletzlichen Willen Gottes aufstellt, nach seinem materiellen Inhalt aber eine Erweiterung des Decalogs ist, in welcher die Pflichten gegen den Mitmenschen auf das allgemeine Gesetz zurückgeführt sind: Liebe deinen Nächsten wie dich selbst. Dieses ganze in seiner Einzelheit sehr ausführliche Gesetz ist zu seiner Einschärfung noch durch einen zweiten Anhang unterstützt, einerseits durch die feierliche Verkündigung einer nicht ausbleibenden Vergeltung je nach dem Verhalten des Einzelnen wie der ganzen Nation, anderseits die milde Rücksicht auf die menschliche Schwäche, welcher die vielen Vorschriften über die Büßung und Lösung der Uebertretungen zu Hilfe kommen. Durch die mosaische Offenbarung war nicht nur die Erhaltung der wahren Religion gesichert, sondern diese selbst hatte einen bedeutenden Zuwachs neuer Begriffe und Vorschriften erhalten und war dadurch

einer noch weitern Entwicklung fähig; aber vollendet und abgeschlossen war damit die Offenbarung an sich noch nicht; denn nicht nur hatte Moses selbst eine weitere Fortsetzung dieses Werkes durch das Prophetenthum verheißen (Deut. 18, 18—22), es mußte auch die Verheißung an Abraham vom Segen über alle Völker in Erfüllung gehen und zu diesem Ende die mosaische, zunächst für das Volk Israel bestimmte, einer weitern Offenbarung in der Zukunft Platz machen. Es gehörte auch zur Aufgabe der mosaischen Offenbarung auf jene zukünftige hinzuweisen, wozu Gott sich zweier Wege bediente, der innern Entwicklung durch den Prophetismus und der äußern Verbreitung vermittels der Berührungen, in welche er das Volk der mosaischen Offenbarung mit den Völkern des Orients und Occidents brachte. Zur Fortsetzung sowohl als zur Entwickelung der mosaischen Institution hatte Gott den Prophetismus verheißen (Deut. 18, 18—22) und dieser Prophetismus begann seine eigenthümliche Thätigkeit zu entfalten, als das Volk anstatt der rein theokratischen Verfassung Könige begehrt und erhalten hatte. Da durch diese sehr bald der Götzendienst neben dem Dienste Gottes eingeführt wurde, traten die in ununterbrochener Reihe sich folgenden Propheten nicht nur diesem, sondern auch allen andern Uebertretungen des Gesetzes durch die Könige und das Volk entgegen, erklärten das Gesetz und den Willen Gottes und verbreiteten sich bei den immer trüber werdenden Ansichten der Gegenwart immer ausführlicher über die Aussichten der Zukunft in steigender Begeisterung zu der Idee eines geistig sittlichen Messias und seines Reiches. Um aber auch den übrigen Völkern diese Aussicht zu erleichtern, brachte Gott das Volk der Verheißung durch den Gang seiner Schicksale zuerst mit den Assyrern, Babyloniern und Persern, hierauf mit den Syriern und Egyptern, dann mit den Griechen und Römern in Berührung, wodurch diese Völker mit den jüdischen Religionsideen bekannt werden könnten. Nach der Zerstörung des zweiten Tempels wurden die Juden in alle Enden und Ecken der Welt zerstreut und erhoben überall durch unerschütterliches Ausharren die Fahne, auf welcher „Gott in der Einigkeit und Unmittelbarkeit," geschrieben steht. Das Judenthum ist nun überall der Träger und Herold des strengsten Monotheismus, der keine Modification, keine Verschiedenheit und Modificirung in der Einheit Gottes zuläßt, der Träger und Herold der Lehre vom unmittelbaren Verhältniß Gottes zum Menschen. Selbst das neuere Judenthum hebt die Idee und Lehre des einigen unmittelbaren Gottes mit all ihren Consequenzen hervor und setzt diese als das Hauptmoment der Religion fest, verlangt, daß alles bewußte Leben des Menschen von dieser Idee und Lehre durchdrungen und erfüllt sei, auch daß in gewissen Formen diese Lehre in der Wirklichkeit hervortrete. Die Offenbarung ist eigentlich die Lehre von der Unmittelbarkeit Gottes. Denn die Offenbarung lehrt nur, daß Gott dem Menschen dessen Willen kundgegeben hat, was der Mensch thun müsse, um seiner Bestim-

mung nachzukommen; die Unmittelbarkeit drückt aber aus, daß der Mensch Gott ganz nahe und das Gefäß des göttlichen Willens selbst ist. Der Mensch bleibt nicht blos Geschöpf, sondern wird selbstständiges Wesen, auf das Gott noch ganz anders influirt, als auf ein bloßes Werk, nämlich als Geist auf den Geist. Der Mensch, dem Gott seinen Odem eingehaucht, wurde durch die göttliche Offenbarung von Gott dicht an sich heran gezogen. Das höchste Gesetz der Moral lautet: Ihr sollt euch heiligen, denn ich der Ewige bin heilig. Dieses Sittengesetz setzt ein solches unmittelbares Verhältniß voraus. Die Nothwendigkeit der göttlichen Offenbarung ist hienach begründet, da die ganze Natur des menschlichen Geistes und die ganze Tendenz der Menschheit darauf hinweist, mit Gott in die Unmittelbarkeit zu treten, und dies vermochte nicht anders als durch eine Offenbarung zu geschehen. Diese Idee der Unmittelbarkeit drückt Sirach 17 aus. „Gott hat den Menschen geschaffen aus der Erde und machte ihn wieder zur Erde und bestimmte ihnen die Zeit ihres Lebens und schuf sie beide, ein jegliches zu seiner Art, und machte sie nach seinem Bilde, er gab ihnen, daß alles Fleisch sie fürchten mußte und sie herrschen sollten über Thiere und Vögel, er gab ihnen Vernunft, Sprache, Augen, Ohren, Verstand und Erkenntniß und zeigte ihnen Gutes und Böses, und hat sie vor andern Thieren sonderlich angesehen, ihnen zu zeigen seine große Majestät, er hat sie gelehrt und ein Gesetz des Lebens gegeben, er hat einen ewigen Bund mit ihnen gemacht, und seine Rechte geoffenbaret. Sie haben mit ihren Augen seine Majestät gesehen und mit ihren Ohren seine herrliche Stimme gehört. Und er sprach zu ihnen: Hütet euch vor allem Unrecht und befahl einem jeglichen seinen Nächsten. Ihr Wesen ist immer vor ihm, und nicht verborgen.“

Den Charakter der unmittelbarsten Offenbarung trug die Prophetie Moses an sich. Denn Moses erhielt alle Gesetze und Vorschriften, welche er dem Volke zur ewigen Darnachhaltung mitzutheilen hatte, von Gott; die nach ihm auftretenden Propheten hatten die Aufgabe, die mosaischen Gesetze zu befestigen, ohne eine legislatorische Mission zu erhalten. Sie durften vom mosaischen Gesetze nichts verringern, nichts dazuthun. Zwar heißt es in der heil. Schrift 5 M. 13. nur, daß ein Prophet, welcher das Volk vom Monotheismus entfernen will, nicht gehört werde, man könnte nun meinen, daß es Propheten geben könne, welche anderweitige mosaische Gesetze abschaffen könnten; allein im Mosaismus waren ja die Ceremonialgesetze mit der Lehre des Monotheismus eng verwachsen und gleichsam der unzertrennbare Körper von der monotheistischen Seele des Judenthums, daher wie diese wesentlich. Der Rabbinismus trennte die religiösen Uebungen von der religiösen Idee, je mehr diese auf eignen Füßen und fest für sich bestand, um so mehr waren jene ihm Selbstzweck und das wesentliche Object der Offenbarung. Der Talmud statuirt daher: Ein Prophet durfte nichts Neues im

Gesetze anordnen [1]). Die Rabbiner meinten, Gott offenbarte sich Einmal, und hiemit war die Offenbarung abgeschlossen. Gott lehrt nicht wie ein Magister in der Schule nach Classen und Abtheilungen, seine Offenbarungen sind ein für allemal abgeschlossen. Wäre dem nicht so, würde Gott nach Zeit und Umständen neue Lehren offenbaren, so wäre nicht abzusehen, wann die Offenbarung abgeschlossen ist, das Heil der Offenbarung würde die Ewigkeit durchziehen. Im Talmud taucht eine Meinung auf, daß es Propheten geben konnte, welche mosaische Gesetze, sobald sie nur nicht den Monotheismus betreffen, abrogiren dürften und Gehör finden müßten [2]), jedoch wird diese Meinung mit Recht dahin commentirt, daß diese Licenz sich nur auf dringende momentane Fälle beschränke, in welchen die Religion in Gefahr ist, und nur durch die zeitweilige Suspendirung eines Gesetzes gerettet werden könne. Ueber die Beweise, daß die ganze Tora von Gott dem Moses geoffenbart worden sei, setzte man sich in der biblischen und nachbiblischen Zeit hinweg, man hielt in dieser Beziehung an Geschichte, Tradition und Glauben fest. Nichts desto weniger versuchte es R. Akiba mit einem Beweise denen entgegen zu treten, welche behaupteten, die Tora sei nur ein Menschenwerk und kein Product der Offenbarung Gottes. Wie hätte sonst Moses die Zeichen der Reinheit von Thieren mit solcher Genauigkeit für ewige Zeiten angeben und sagen können, daß sich z. B. kein Thier findet, noch jemals entdeckt werden wird, das gespaltene Klauen hätte und nicht wiederkäuend wäre, oder umgekehrt, das wiederkäuend wäre, ohne gespaltene Klauen zu haben, mit Ausnahme einiger von ihm bezeichneter Thiere, woher kam Moses überhaupt eine solche Naturkenntniß? Wer außer Gott konnte ihm dieses alles geoffenbart haben [3]). Einen andern Vorzug hatte Moses vor den andern Propheten, daß er nicht zu gewissen Zeiten, sondern zu jeder Stunde im prophetischen Zustande und geeignet war, Offenbarungen zu erhalten, und daß ihm diese klarer und deutlicher zukamen als den andern Propheten, er war, wie die heil. Schrift sich ausdrückt, „im ganzen Hause beglaubigt,“ „Gott redete mit ihm von Angesicht zu Angesicht.“ Emphatisch sagt der Talmud, daß Gott mit Moses über jedes Gesetz die Ansichten austauschte [4]). Mit dem Propheten Maleachi hörten die Offenbarungen auf, denn was jemals zu offenbaren war, war bereits geoffenbart; was von der einstigen glanzvollen Zukunft zu erwarten wäre, das hatte man aus dem Munde so vieler Propheten bereits gehört; die politischen und religiösen Zustände hatten sich so verändert, daß Propheten keinen Beruf mehr hatten; die Belehrung besorgten

---

[1]) Sabbat 104.

[2]) Synh. 90.

[3]) Sifre reeh. Chulin 60.

[4]) Brachot 63, panim heißt nämlich auch Ansicht.

nunmehr die Gelehrten, die Weisen. Doch standen noch Männer bei dem Volke, während des zweiten Tempels, wenn auch nicht als Propheten, auf, doch als solche, denen Gott die Zukunft enthüllt. Nach Nech. 6, 7—14 wurden in Nechemias Tagen Männer und Frauen Propheten genannt, welche unter dem Vorwande, Gott habe ihnen die Zukunft entschleiert, dem Volke wahrsagten. Jos. ant. 13, 10, 7 schrieb dem Johann Hirkan die Gabe der Prophetie zu, weil er die kurze Herrschaft seiner zwei ältesten Söhne richtig voraus verkündigt habe. Jos. nannte auch jene Propheten, welche vorher sagten, daß Titus Jerusalem einnehmen werde, (bell. jud. 4, 6, 3, 6, 5, 2); er schrieb auch den Essenern eine besondere Ausbildung zur Weissagung zu, und erzählt von zwei Männern dieser Secte, der eine habe des Antigonus Ermordung nebst dem Tage und Orte derselben, der andere dem Herodes seine künftige Größe vorausgesagt (ant. 13, 11, 2. 15, 10, 5). Auch im Talmud scheint man diese im zweiten Tempel stattgefundenen Kundgebungen für Prophetien, für Offenbarungen, freilich nicht im theokratischen Sinne, gehalten zu haben, denn in Baba batra 12 heißt es: „Nach der Zerstörung des Tempels hörte die Prophetie auf;“ nun kann hier nicht von der Zerstörung des ersten Tempels die Rede sein, da im Exil und unter den Persern noch Propheten par excellence blüheten, es kann hier nur die Zerstörung des zweiten Tempels gemeint sein. Der Glaube an die göttliche Offenbarung der pentateuchischen Vorschriften ist so wesentlich, daß die Mischna Synh. 10 jedem die Seligkeit abspricht, der das Gotteswort für Menschenwort hält, und die ganze heilige Schrift durfte nicht leichtsinniger Weise berührt werden, wer sie berührte, wurde für unrein erklärt. Die Sadducäer machten gegen diese Bestimmung Opposition, ohne Zweifel deßwegen, weil sie die mündliche Ueberlieferung läugnend, die Bibel ohne Unterlaß zur Hand haben mußten. (Ende Jadaim.) Zu der heiligen Schrift gehören nicht nur Gesetz und Propheten, sondern auch Ketubim oder Hagiographen, denn dieselben haben ihr Dasein einer Inspiration, einem ruach hakodesch, heiligem Geiste, zu verdanken. Man versteht darunter den Fall, wenn ein Mensch im Zustande des Wachens und beim vollen Gebrauch seiner Sinne etwas in sich fühlt, was ihn zum Reden antreibe, und ihm die Worte eingebe, so daß er Worte des Bekenntnisses und des Lobes Gottes, der Lehre und der Zucht redet, auch Zukünftiges vorhersagt. Das was ihn zum Reden antreibt, und ihm die Worte eingibt, nennt man den Geist Gottes oder den heiligen Geist. So sagte David: der Geist des Herrn hat durch mich geredet und sein Wort durch meine Zunge (2 Sam. 23, 2) und Ps. 51, 13 Nimm deinen heiligen Geist nicht von mir. Ebenso was zu großen Thaten antreibt, geschah durch den Geist Gottes, den er auf die Menschen legt. Serubabel handelte im Geiste, den Gott in ihm erweckte. (Chagai 1.) Nur der göttliche Geist, nicht physische Macht und Stärke bringt Großes zu Stande (Secharja 4,

6.). Daniel sollte den Traum Nebukadnezars deuten, weil, wie man diesem Könige sagen ließ, der Geist des heiligen Gottes auf ihm ruhte. Den jüdischen Philosophen, sagt Eichhorn (Einleitung in die apokryphische Schriften S. 101), ist der Geist der Weisheit ein Hauch der göttlichen Allmacht, ein Ausfluß aus der Gottheit, eine Ausströmung der Majestät des Allbeherrschers, eine Ausstrahlung des ewigen Lichtes, ein Glanz, in dem nichts Unrechtes fallen kann, ein Spiegel der göttlichen Allwirksamkeit, ein Ebenbild von Gottes Güte. Er ist glanzreicher als die Sonne und die Sterne, und übertrifft das Erdenlicht an Reinheit. Er ist ein Strahl, dünn, fein, klar und unbefleckbar. Darum vereinigt er sich auch nur mit reinen, frommen Seelen. Er ist nur Einer, aber dennoch vielgetheilt und allvermögend; er ist unaufhaltbar und leicht beweglich, beweglicher als das Beweglichste bringt er durch die reinsten, feinsten und verständigsten Geister, erfüllt die ganze Welt, hält alles zusammen und bemerkt alles. Aber auf der andern Seite ist er auch verständig, scharfsichtig, weise, fest und unwandelbar, allsehend, unbesorgt und allvermögend, und vereinigt mit heiligen Seelen macht er zu Freunden Gottes und Propheten. Endlich ist er heilig, alles Gute liebend, wohlthätig, menschenfreundlich und immer bleibend, was er ist.“ Diese Emanationstheorie, welche auch das Buch der Weisheit lehrt, gehört dem Plato an. Die jüdische Theologie huldigte dieser Emanationstheorie nicht, sie lehrt blos, daß mancher Erwählte durch den heiligen Geist rede, und die Bücher, welche von solchen verfaßt sind, sind geschrieben durch den heiligen Geist. Man legte jedoch nicht blos den Verfassern dieser Schriften, sondern auch den Propheten, und zwar den ersten wie den letzten, den heiligen Geist bei, folglich beiden das gleiche Princip der Offenbarung. Der Talmud sagt daher, daß nach Chaggai, Secharja und Maleachi der heilige Geist nicht mehr waltete in den Menschen [1]). Der Unterschied zwischen der eigentlichen Prophetie und dem heiligen Geiste bestand nicht in der Materie, sondern nur in der Form derselben. Sirach 46, 1 nennt Josua, den Nachfolger Moses, einen Propheten. Da man die religiösen Dichter, welche die Schöpfungen ihrer Begeisterung dem Volke vortrugen, als gottbegeistert ansah, nannte man sie ebenfalls Propheten, und betrachtete ihre erhabenen Geistesproducte als göttliche Offenbarungen. Asaf, Heman und Jedutun, diese alten Psalmendichter, werden in der Chronik geradezu Propheten genannt. Ohne Zweifel hielt man alle Psalmen für göttliche Offenbarungen, und die Psalmisten für Propheten. Doch die Psalmen, welche zur Zeit des zweiten Tempels verfaßt wurden, so wie alle in diese Zeit fallenden prophetischen Kundgebungen waren nur schwache Nachklänge der göttlichen Offenbarung; darum heißt es in dem makkabäischen Ps. 74, 9: „es gibt keinen Propheten mehr und der das Geringste

---

[1]) Joma 21, 2.

wisse," und 1 Makk. 9, 27 wird gesagt, daß durch Bakchides über Israel ein Drangsal kam, wie sie nicht gewesen seit der Zeit, da kein Prophet mehr erschien." Josephus, welcher meinte, das Buch Ester sei das letzte Buch des Canons gewesen, und daß es unter Artaxerxes I. geschrieben worden sei, nahm an, daß eben zur Zeit dieses persischen Königs die alte echte Prophetie erloschen sei. Die Mechilta gab dem heiligen Geiste einen weitern Spielraum und unterschied ihn wesentlich vom Prophetenthume. Der heilige Geist zeigte den Israeliten, wo die Egypter ihre Schätze verborgen hatten. (Mech. v. Friedm. 18.) Die Israeliten am rothen Meere waren vom göttlichen Geiste erfüllt ib. 34. — An die Stelle der Prophetie trat nach Angabe der Rabbinen das bat-kol. In der Bibel ist von bat-kol nicht die Rede; der heilige Geist, welchen Moses in der Einsamkeit des Tempelzeltes aufsuchte, wird wohl 4 M. 7, 89 eine Stimme genannt, welche von dem Deckel der Bundeslade herab zu ihm sprach, von einer Tochterstimme ist nirgends die Rede. In Joma 9, 2, heißt es: Unsere Lehrer überliefern, daß seitdem Chaggai, Secharja und Maleachi gestorben, der heilige Geist von Israel weggenommen worden sei, aber nichtsdestoweniger bedienten sie sich des bat-kol." Der Mensch sehnt sich nach Erscheinungen, welche ihm die Zukunft enthüllen und das Verborgene offenbaren, da aber das wahre Prophetenthum und der heilige Geist den Schleier der Zukunft nicht mehr lüftete, daher nahm man an, daß die Tochterstimme an die Stelle der Mutterstimme getreten sei.

So soll nach ant. 13, 10, 3. Tosifta Sota 13 Johann Hirkan aus dem Allerheiligsten heraus haben eine Stimme erschallen hören: „Die jungen Leute, welche ausgezogen sind, Antiochien zu bekämpfen, haben gesiegt," welche Vorhersagung auf Tag und Stunde eintraf; ferner Simon der Gerechte hörte einst aus dem Allerheiligsten eine Stimme erschallen: Cajus Caligula ist umgekommen, und seine Verordnungen sind aufgehoben. Nach bell. jud. 6, 5, 3 soll sich kurz vor Zerstörung des Tempels ereignet haben, daß Nachts aus dem Heiligthume eine Stimme erscholl: Laßt uns von dannen gehen. Sota 48, 2 ist erzählt: Einst waren die Weisen in Jericho versammelt, da erscholl eine Stimme vom Himmel: Einer unter euch ist des heiligen Geistes würdig, nur verdient dieß seine Mitwelt nicht. Als sie ein anderes Mal in Jabne versammelt waren, erscholl dieselbe Stimme mit den nämlichen Worten; das erste Mal hielten sie Hillel, das andere Mal Samuel den Kleinen für diesen einen Würdigen. Desgleichen wird Berachot jer. 1, 6, erzählt, daß in Jabne eine Tochterstimme gehört worden, die Worte von beiden Schulen, des Schammai und Hillel, seien Worte des lebendigen Gottes, doch bleibe die Halacha nach der Schule Hillels. In Baba mezia 59 wird erzählt, R. Eliezer habe in seinem bekannten Streite mit den übrigen Weisen am Ende gerufen, der Himmel entscheide! Da habe man ein bat-kol gehört, die Halacha ist wie R. Eliezer. Ueber die Natur dieser Stimme

drückt sich die Tosifta so aus: „Einige sagen, daß nicht die vom Himmel gegebene Stimme selbst gehört worden sei, sondern eine andere aus ihr hervorgegangene, gleichwie man, wenn Jemand hart auf etwas schlage, in der Ferne einen zweiten Schall vernehme; und deßhalb werde jene Art Offenbarung die Tochter der Stimme genannt." Hieraus hat man irrig geschlossen, daß die Juden unter bat-kol das Echo verstanden hätten. In der That ist bat-kol eine innerlich vernommene Stimme, die äußere Wahrzeichen unterstützt und bekräftigt. Als Personen, welche sich dieses Grades der Offenbarung zu erfreuen gehabt hätten, wurden die Weisen oder Frommen bezeichnet. Gleichwohl achtete man, wo es sich um Gesetzentscheidungen handelte, nicht darauf, da es für einen sehr schwachen Grad von Offenbarung gehalten wurde (Berachot 52). Später fing man an, auf bloße äußere Wahrzeichen zu halten, wenn auch gar kein innerer Grund für die Bestätigung derselben vorhanden war, die Stimme irgend eines Mannes oder Weibes betrachtete man als ein solches Wahrzeichen. (Meg. 32.) Es wird erzählt, R. Simonb. Lakisch und R. Jochanan wünschten den Samuel in Babylon zu sehen, sie sagten: Wir wollen dem bat-kol folgen. Sie gingen daher an einer Schule vorbei und hörten die Stimme eines Knaben, welcher die Worte 1 Sam. 25, 1. las: Und Samuel starb. Dieses merkten sie sich und es traf ein, denn Samuel in Babylon starb. Ebenso setzten sich R. Jona und R. Jose, als sie abreisten, um den kranken R. Acha zu besuchen, vor, dem bat-kol zu folgen. Unterwegs hörten sie die Stimme einer Frau, welche zu ihrer Nachbarin sagte: Die Leuchte lischt aus, worauf diese erwiderte: Möchte die Leuchte Israels nicht auslöschen! Diese Worte deuteten sie so, daß Acha sterben werde.

2. Der Weltregierung, der Vorsehung.

Die Allgegenwart Gottes faßt in sich die Lehre, daß Gott die Welt regiert, und daß seine Vorsehung über Alles waltet. Wir dürfen Gott nicht so für den Schöpfer und Hervorbringer aller Dinge halten, daß wir etwa meinten, das von ihm Geschaffene hätte nach Vollendung des Schöpfungswerkes sofort ohne dessen Allmacht bestehen können. Denn wie das Dasein alles Seienden nur durch die Allmacht, Weisheit und Güte des Schöpfers bewirkt werden konnte, so würden die geschaffenen Dinge sogleich in das Nichts zurück fallen, wenn nicht die göttliche Vorsehung sie beständig begleitete und mit derselben Kraft erhielte, womit sie in das Dasein gerufen sind. Nicht blos aber erhält und regiert die göttliche Vorsehung alles, was da ist, sondern verleiht auch demjenigen, was sich bewegt und wirksam ist, dermaßen vermittelst innerlich wirkender Kraft, Bewegung und Wirksamkeit, daß sie der geschöpflichen Wirkungskraft vorangeht, ohne sie jedoch zu hemmen; und ihre geheime Kraft erstreckt sich auf alles Einzelne und wirkt

auf alles Einzelne. Die Bestimmungen, die diese Erklärung enthält, sind kurz folgende: 1. Es gibt eine göttliche Vorsehung; 2. dieselbe besteht darin, daß Gott für das von ihm Geschaffene sorgt, ist also mit einem Worte göttliche Fürsorge und vollzieht sich in Erhaltung, Regierung und Leitung des Geschaffenen; 3. sie erstreckt sich auf alles von Gott Erschaffene ohne eine Ausnahme. Ist nun die Frage, ob das vorstehend im Allgemeinen bezeichnete Bewußtsein von der Vorsehung von jeher Bewußtsein der Bekenntnißschriften gewesen, und ob es auf göttliche Offenbarung gegründet sei, so ist dieselbe entschieden zu bejahen. Wir brauchen uns weder auf einzelne Aeußerungen der h. S. zu berufen, die eine fürsorgende Thätigkeit Gottes behaupten, die h. S. ist voll davon, noch auf einzelne Ereignisse, welche die göttliche Vorsehung als Thatsache erkennen lassen, wie die Geschichte Josephs, Mosis, David, Daniels u. s. w. Die ganze Offenbarungsgeschichte, worauf unser Glaube beruht, und deren Urkunde die heiligen Bücher sind, ist thatsächliche Offenbarung der Providenz als einer ununterbrochenen Thätigkeit Gottes zum Besten der Creatur, zunächst und zumeist des Menschen, so daß in Wahrheit Leugnung der Providenz Verleugnung des Judenthums wäre. Sollen wir indeß dennoch etwas näher angeben, in welcher Gestalt die Vorsehung in den Bekenntnißschriften erscheine, so haben wir ungefähr folgende Sätze hervor zu heben. Nicht durch eigene Kraft gelangt der Mensch zu den Gütern des Lebens, sondern durch Gottes Fürsorge. (5 M. 8, 17, 18.) Der Mensch sinnt oft nach Bösem, aber Gott verwandelt es zum Guten. (1 M. 45, 5) Allen Geschöpfen gibt Gott Nahrung zur rechten Zeit. (Ps. 104.) Vom Himmel schaut Gott und sieht auf alle Menschen (Ps. 33, 13). Im Himmel ist Gottes Thron, aber seine Herrschaft erstreckt sich auf Alles. (Ps. 93.) Viele Gedanken sind im Herzen der Menschen, aber der Rathschluß Gottes besteht. (Ps. 126, 1.) Vor Gott ist alles aufgeschlagen, er hat ein offenes Buch, darin er alles verzeichnet. Wie Gott Schöpfer des Weltalls ist, so vertheilt er alles darin nach Belieben und gibt den Königen Königreiche. (Jirmia 27, 5. 6.) Wie in den! Psalmen, so ist auch in Hiob der Gedanke an die göttliche Vorsehung ausgesprochen. Gott hat nicht nur alles geschaffen, sondern in seiner Hand ruht auch alles Leben, und der Geist jedes Menschen (Hiob 12, 9. 10.) Er gibt dem Raben sein Futter. (Hiob 38, 41.) Der Mensch vermag mit seinem Sinnen und Denken nichts, alle seine Wege werden von Gott bestimmt. (Spr. 19, 21. 21, 30.) In den Apokryphen wird die *πρόνοια* die Vorsehung Gottes häufig gerühmt. Das Buch der Weisheit vergleicht das Leben mit einem brausenden Meere, auf welchem der Mensch wie ein Schiff sich auf hoher Woge bewegt. Aber die Vorsehung Gottes regiert das Schiff. (Weish. 14, 3.) Wie könnte etwas bleiben, heißt es ib. 11, 26, wenn du nicht wolltest, oder wie könnte erhalten werden, daß du nicht gerufen. Doch legt dieses Buch auch mitunter platonische Ideen von einem Vermittler, der bei Philo der Logos ist,

seiner Theorie von der Weltregierung unter. So sagt der jüdische Philosoph von der Weisheit, „daß sie der Geist Gottes sei, der die Welt erfülle, nud das Universum zusammen halte (1, 7). Die Rabbinen halten bei der Lehre von Gottes Vorsehung streng an Gottes Unmittelbarkeit. Ich, und kein Engel, ich, und kein Seraf. (Mechilta P. Bo.) Gott ist ein Auge, welches alles sieht, ein Ohr, welches alles hört (Abot 2). Es wird dem Menschen kein Finger gekrümmt, wenn es nicht im Himmel über ihn beschlossen ward. (Chulin 7.) Gott ernährt das größte wie das kleinste Thierchen. (Sabbat 107.) Die Thatsache der Vorsehung hatte nicht nöthig durch Beweise dargethan zu werden. Dessenungeachtet begegnen wir bestimmt formulirten Argumenten, die zu demonstriren bestimmt sind, daß es eine Vorsehung gebe. Macht ein Töpfer blos Krüge, oder betrachtet er sie nicht auch? heißt es im jer. R. H. 1. Ist Gott absoluter Geist und hat er als solcher die Welt erschaffen, so hat er sie um eines Zweckes Willen geschaffen; hat er aber um eines Zweckes Willen geschaffen, so hat er nothwendig das Geschaffene so eingerichtet und geordnet, daß es eben jenen Zweck erreiche. Anderseits hat man hingewiesen auf die Regelmäßigkeit und Genauigkeit, auf die Gesetz- und Zweckmäßigkeit in der gesammten Natur, auf die Zusammenstimmung des so unendlich Vielen und Verschiedenen, auf die Harmonie des scheinbar Regellosen, kurz auf die Gesetzlichkeit, die das Organische und Lebendige ebenso wie die anorganische Natur beherrscht, und die dabei überall zu Tage tretende Zweckmäßigkeit. „Ich habe dem Menschen unzählige Haare gegeben und jedem einzelnen Haare seinen eignen Wurzelboden; jedem Regentropfen gab ich seinen Typus; jedem Donner seinen Weg. (B. B. 16.) Im Talmud wird auch darauf aufmerksam gemacht, daß die Vorsehung, obgleich sie offenbar zeitlich wirkt, nicht als eine Thätigkeit zu fassen sei, die erst in der Zeit beginne, so daß mit ihr das göttliche Wirken ein neues Object empfinge, sein Wissen sich vermehrte, sein Wille sich erweiterte. Die Vorsehung ist eben so ewig als der göttliche Weltgedanke und Weltplan, denn das Wissen Gottes könne weder vermehrt noch vermindert werden. So sagt A. Lewi jer. R. H. 1. „Der ihr Herz gebildet, sieht auf ihr Thun," das heißt wohl, er hat es längst in's Auge gefaßt.

Indessen hat sich gerade auf die Beschaffenheit der Welt auch umgekehrt die Behauptung gestützt, daß es eine Vorsehung nicht gebe. Man weist hin auf die Zufälligkeiten und Unregelmäßigkeiten in der Natur, auf die Freiheit, deren sich der Geist erfreut und die Willkür, womit er seine Handlungen vollziehen kann und wirklich vollzieht, vor allem aber auf das Uebel in der Welt, besonders das sog. moralische, das Böse. Gäbe es eine Vorsehung, sagt man, so könnte alles dieses nicht vorhanden sein. Dagegen sagte R. Akiba: die Vorsehung waltet über alles, und dennoch hat der Mensch freien Willen, die Welt wird auf's Beste geleitet, und alles nach Verdienst. (Abot. 3, 15.)

c) Die absolute Persönlichkeit Gottes.

Die Elemente der Persönlichkeit sind a) mittheilbares und unmittheilbares Fürsichsein, welches sich selber hat und sich selber besitzt in b) die Ichheit, welche Ichheit überall ist die Einheit von Intelligenz und Freiheit. Damit haben wir im Grund die Persönlichkeit selber schon definirt. Diese Persönlichkeit sagen wir von Gott aus, so oft wir ihn Geist nennen. Alle Person ist Geist. Der absolute Geist aber ist die absolute Person, das absolute, ungetheilte, mit der Creatur unvermischbare Fürsichsein, sich selber habend und genießend in absolutem Ichheit, welche die Einheit ist von absoluter Intelligenz und absoluten Willen. Fassen wir die absolute Persönlichkeit Gottes in Verbindung mit der Aseität und Causalität zusammen, so erhalten wir den Begriff des absoluten Geistes nach allen Seiten, Richtungen und Verhältnissen. Fassen wir sie in ihrer Verbindung mit der Aseität allein, so ergibt sich der Begriff des absoluten Geistes, wie er an und für sich ist. Fassen wir endlich die absolute Persönlichkeit in Verbindung mit der Causalität allein, so erhalten wir den Begriff des Urgeistes. Die Vorstellung des absoluten Geistes als desjenigen, von welchem alle Materialität und Körperlichkeit, alle Zusammensetzung aus Elementen, alle Verbindung von Stoff und Form, alles Verhältniß von Gattung, Art und Individuum, Substanz und Accidenz, ausgeschlossen ist, gibt den Begriff der Einfachheit und Unsichtbarkeit des göttlichen Wesens. Die göttliche Intelligenz, ein Bestandtheil der göttlichen Persönlichkeit, theilt sich nach ihrem Objecte, welches entweder das eigene göttliche Wesen selber oder die Welt ist. Mit dem ewigen Sein ist in Gott ein eben so ewiger Act unmittelbarer Selbsterkenntniß in Verbindung. Die Selbsterkenntniß Gottes, die absolut ist, wie Alles in Gott, erstreckt sich auf die ganze Tiefe des göttlichen Wesens. In der absoluten Uebereinstimmung des göttlichen Selbstbewußtseins mit dem göttlichen Wesen besteht die absolute Wahrheit der göttlichen Selbsterkenntniß. Diese Wahrheit ist die Idee Gottes, der Selbstbegriff der Gottheit im absoluten Sinn. Ist aber das Object des göttlichen Erkennens das außergöttliche Sein, die Welt, die Creatur, so ist die göttliche Intelligenz die absolute Wissenschaft des Alls, Allwissenheit, die wir nicht mit Unrecht eine intellectuelle Allgegenwart der Zeit und dem Raume nach nennen können, die sich, wie auf alles Leibliche, so auch auf alles Geistige, auf die innersten Gedanken, Gesinnungen und auf die Handlungen der Menschen bezieht. Die göttliche Weisheit ist das practische und teleologische Erkennen der Gottheit, welches Allem seine Bestimmung gibt, und Alles nach den letzten Zwecken ordnet. Auf die göttliche Intelligenz folgt der göttliche Wille als das andere Element der göttlichen Persönlichkeit. Wo Wille ist, ist die Macht der Selbstbestimmung, und es ist der Wille eben selber die Macht der Selbstbestimmung, und zwar der freien. Die Freiheit des Willens

offenbart sich darin, daß, wenn Gott sich bestimmt, diese Bestimmung nach drei Momenten aufzufassen ist; Gott bestimmt sich, weil er will, er bestimmt sich, zu was er will, und er bestimmt sich, wie er will. Aber die freie Selbstbestimmung ist überall im innersten Zusammenhange mit dem göttlichen Wesen, und darum in Gott die Freiheit Eins mit der aus dem göttlichen Wesen hervorgehenden Nothwendigkeit. Gott kann nur als Gott wollen und durch keinen Willensact in Widerspruch mit seinem Wesen und seiner Natur kommen. Der Wille Gottes ist Einer, und nicht ein zweifacher, sich selber entgegen gesetzter, wovon der eine der offenbare und der andere der verborgene sein soll. Der göttliche Wille, welcher, mit dem Guten Eins, das Princip der ethischen Eigenschaften in Gott ist, ist auch das Gesetz des endlichen Seins und Lebens. Der Grund oder das Motiv aller Bewegung des göttlichen Willens ist die Liebe. Der Creatur gegenüber erscheint die göttliche Liebe als Freundlichkeit, Wohlwollen, Güte, Gnade, Barmherzigkeit, Treue: ebenso ist sie die Quelle aller göttlichen Offenbarungen an den Geist, sowie aller Handlungen, die sich auf den Geist und auf die Natur zumal beziehen. Die Eigenschaften des durch die Liebe auf die Welt bezogenen göttlichen Willens sind Heiligkeit und Gerechtigkeit. Heiligkeit im negativen Sinne ist die äußerste Entfernung von allem Bösen: im positiven Sinne aber ist sie das absolute Gute selber; Einer nur ist gut, Gott, und dieses absolute Gute ist die Quelle alles Ethischen, die tiefe Wurzel der sittlichen Weltordnung. Haben wir oben einen Gegensatz der Freiheit und Nothwendigkeit hervorgehoben und von der göttlichen Freiheit gesagt, daß sie mit der Nothwendigkeit, die im göttlichen Wesen begründet sei, übereinstimme, so bestimmen wir uns jetzt weiter dahin, daß Gott das Gute ebenso aus Freiheit wolle, wie er es durch sein inneres Wesen, welches absolut gut ist, wollen müsse, und daß in der Einheit dieser Freiheit und Nothwendigkeit die Heiligkeit bestehe. Die Gerechtigkeit ist die nach Außen tretende und über die sittliche Welt Gericht haltende göttliche Heiligkeit. Dieses Gericht offenbart sich in der Ausgleichung, in der Belohnung des Guten und in der Bestrafung des Bösen. Betrachten wir nun die zur absoluten Persönlichkeit Gottes gehörigen Eigenschaften Gottes.

1. Die Einig—Einzigkeit.

Das Judenthum faßt die absolute Einheit Gottes nicht nur in abstracter, sondern auch in concreter Beziehung, d. i. in seiner Verbindung mit und in seinem Wirken in der Welt, auf. Gott ist einig—einzig, d. h. er schließt jedes andere Wesen, das etwa über, neben, oder auch unter ihm auf die Welt Einfluß hätte, aus, und ist ein ganzes, untheilbares, unmittheilbares Eins. „Höre Israel, der Ewige unser Gott, ist der Ewige, der Eine," d. h. er ist ein einiges Wesen, ohne Viel- oder Mehrheit. „Dir ist gezeigt, zu wissen, daß der Ewige Gott ist, und

keiner außer ihm." „Und so erkenne es heute und führe es deinem Herzen zu, daß der Ewige Gott ist, oben im Himmel, unten auf der Erde und sonst keiner" [1]), d. h. es existirt keine andere Gottheit außer ihm. Die Lehre von der Einheit Gottes ist der Kern und der oberste Grundsatz des Judenthums. Sie ist das Hauptresultat der dem israelitischen Volke gewordenen göttlichen Offenbarung, zu welcher das Volk von Gott auserwählt wurde, um den Begriff des einigen Gottes durch alle Zeiten zu tragen und zu bewahren. Von diesem Begriffe eines einigen Gottes und der daraus resultirenden Momente hat sich das jüdische Volk im Ganzen nie losgesagt, und es ist das Lebenselement seiner Theologie; nie hat es Modificationen dieses Begriffes, selbst nicht die leiseste, geduldet, und natürlich jede dieser Modificationen als Abfall von seinem Glauben betrachtet. Um diesen Begriff in seiner Reinheit zu erhalten, hat der Religionsstifter, selbst auf Kosten anderer nationalen Bildungsrichtungen, mannigfache, der Zeit und dem Volke angemessene Vorkehrungen und Institute getroffen und aufgestellt; um diesen Begriff in seiner Reinheit zu erhalten, haben, bei veränderten Zeitumständen und veränderter politischer Lage, die spätern Lehrer wieder andere Vorkehrungen, andere Institutionen statuirt. Ein im Volke Israel geborener und in den israelitischen Bund aufgenommener Mensch sagt sich nur in dem Falle von ihm los, wenn er diesem Begriffe von der Einigkeit untreu wird, und durch ein öffentliches Bekenntniß einen andern Begriff vom Wesen der Gottheit manifestirt. So lange er hingegen die Einheit Gottes anerkennt, bleibt er, er mag die heiligsten Cultusvorschriften verkennen und vernachlässigen, zwar kein religiöser Jude, aber doch — Jude, und wird von dem jüdischen Nationalverbande und von der Synagoge als solcher anerkannt; nie ist selbst der Sadducäer, der doch den Glauben an Unsterblichkeit modificirte, vom Judenthume separirt worden, und der Begriff der Ketzerei ist der Synagoge so fremd, als der Symbolik. Aus dieser strengen Anhänglichkeit an den Begriff und die Glaubenslehre eines einigen und einzigen Gottes kam es auch, beiläufig gesagt, daß der Stifter der christlichen Religion zwar unter den Juden die ersten Anhänger fand, und in Bezug auf seine Menschenwürde noch jetzt Anerkennung findet; je weiter ab nach seinem Tode aber die Stiftung der christlichen Kirche fortschritt und sich eigens constituirte, diese gerade unter den Juden am wenigsten Aufnahme und Verbreitung finden mußte [2]). Als Abraham ein Volk zur Nachkommenschaft verheißen ward, schon da ward es als die Aufgabe dieser Nachkommenschaft festgestellt, den einigen Gott zu bekennen. In diesem Bekenntniß ward diese Nachkommenschaft ein Volk, in diesem Bekenntniß überstand es seinen politischen Tod, um sich in einer nicht an Raum und Zeit gebundenen, also gewissermaßen höhern Existenz zu erhalten. An diesem Bekenntniß des einigen

[1]) 5 M. 6, 4. 4. 35 [2]) vgl. Z. d. J. 1, S. 142.

Gottes kann aber nicht gemodelt und gemarkt werden, denn der geringste Schritt abwärts kömmt völliger Entfernung gleich, wie die geringste Abweichung von der geraden Linie eine krumme ist. Sei es in der Idee, sei es in der Substantialität, in der Persönlichkeit, sobald neben Gott noch ein göttliches Wesen als Modalität Gottes angenommen oder gedacht wird, so ist die Einheit und Einigkeit Gottes aufgehoben, und damit aus dem Bereiche unseres Bekenntnisses herausgeschritten. Hierüber heißt es 5 M. 13, 2: „So ein Prophet oder Träumer unter euch aufsteht, und dir ein Zeichen oder Wunder gibt, und das Zeichen oder Wunder trifft ein, das er dir gesagt, er spricht aber dabei: Lasset uns andern Göttern nachgehen, die du nicht kennst, und ihnen dienen, so höre nicht auf die Worte dieses Propheten oder Träumers; denn der Ewige euer Gott versucht euch, zu zeigen, ob ihr den Ewigen euern Gott liebet mit ganzem Herzen und mit ganzer Seele. Dem Ewigen, euerm Gott, sollt ihr nachgehen, ihn fürchten und seine Gebote halten, und seiner Stimme gehorchen, und ihm dienen und an ihm hangen.“ Dieser Gott Israels ist aber nur der einige Gott, den Israel kennt und anerkennt seit Abrahams Zeiten. Mit der Einigkeit Gottes ist aber wesentlich jeder reine Begriff von Gott verbunden, der sofort getrübt wird, sobald jene verändert wird. Denn indem die Einigkeit Gottes verlassen wird, bleibt auch die reine Geistigkeit Gottes nicht begründet, und mit der Vermischung des göttlichen Wesens mit der stofflichen Welt ist die ganze Auffassung der Gottheit ein Spiel der Phantasie geworden, der alle Begründung der Erkenntniß fehlt, und die sich in der Seele zu einem nebulirenden vielgestaltigen Wesen macht, aller Orten anders. Mag man nun dieses Treiben auch mit dem Worte „Glauben“ verschönern wollen, es ist eitel Phanthasiespiel, dem nach den verschiedenen Graden der Erhitzung der weiteste Spielraum eröffnet ist [1]). Die Einheit Gottes ist die Voraussetzung und die Basis aller andern Eigenschaften Gottes. So wird in dem Vers: Denn der Ewige allein ist Gott oben im Himmel, unten auf der Erde und sonst keiner (5 M. 4, 39) die Lehre von der göttlichen Allgegenwart auf die der Gotteseinheit zurückgeführt. Auf gleiche Weise dient sie als Grundlage der Allmacht Gottes.“ Sehet jetzt, daß ich es bin, und keiner ist bei mir; ich tödte, belebe, verwunde und heile, aber keiner entreißt aus meiner Hand (5 M. 32, 39). Ebenso bei der Lehre von der Ewigkeit Gottes: Ich bin der Erste und der Letzte und außer mir ist kein Gott (Jes. 44, 6—8). Auf gleiche Weise in der Darstellung der göttlichen Fürsorge. „Ich bin der Ewige, und keiner mehr, außer mir gibt es keinen Gott, ich helfe dir, und du erkennst mich nicht. (ib. 45, 6.) Der strenge Monotheismus brauchte lange Zeit und anhaltenden langen Kampf, ehe er sich im Schooße des dafür erwählten Volkes, des isr. Stammes, festsetzte,

[1]) Vgl. Z. d. J. 5, No. 35.

und zur Erkenntniß gelangte. Erst im babilonischen Exil, in welchem die Exulanten zur Einsicht und Erkenntniß gelangten, wurde das israelitische Volk ein monotheistisches, und mit diesem Schatze kehrten die Juden nach Palästina zurück. Noch im Exil eiferte der zweite Jesaias gegen den Dualismus der Perser, welche Ormuzd und Ahriman als Princip des Guten und Bösen göttlich verehrten.

Ich bin der Ewige, das ist mein Name, und meine Ehre gebe ich keinem andern. (Jes. 42, 8.) Ich bin der Ewige und außer mir gibt es Keinen, nicht ein Wesen, das hilft. (ib. 43, 11.) Er ist Bildner des Lichts und Schöpfer der Finsterniß, er macht den Frieden und schafft das Böse (ib. 43, 10). Nach der Vorstellung der Perser war Ormuzd der Gott des Lichtes und Ahriman der Gott der Finsterniß, und lagen diese beiden Mächte im steten Kampfe. Ich bin der Ewige, ich der Erste und der Letzte, und außer mir gibt es keinen Gott (ib. 44, 6—8). Der letzte Prophet Malachi ruft seinen Zeitgenossen zu: Haben wir doch alle Einen Vater, hat uns ja ein Gott geschaffen, warum sollen wir treulos gegen einander sein. Sein Vorgänger Secharja prophezeit, daß eine Zeit kommen werde, in welcher der Ewige Eins und sein Name Eins sein wird. Aber auch zur Zeit des zweiten Tempels, litt der reine Monotheismus durch den platonisirenden Philo manchen Abbruch. Die hellenistischen Apokryphen geben zu mancher Mißdeutung Anlaß. So unschuldig auch die Ausdrücke (Gott ist einzig (2 Macc. 7, 33.), der Alleinherrscher (3 Makk. 2, 9.), das Alles zusammenhaltende Princip (2 Makk. 3, 24.) sind, so gaben sie doch Veranlassung zur Lehre der Emanation, des Logos, des Gottessohnes, des Demiurgos. Für die Erkenntniß des einig einzigen Gottes bestieg der Jude Märtirerbänke, Blutgerüste, Scheiterhaufen. So die Mutter mit den 7 Kindern, von denen das letzte dem Henkerkönig der Syrer ausdrücklich gesagt haben soll „wir vertauschen unsern Gott mit keinem andern." (Gitin 57.) R. Akiba, der von den Römern den Märtirertod erlitt, hauchte seine Seele mit dem Rufe aus: Gott ist einig-einzig. (Berachot 61). Der Talmud machte es sich umsomehr zur Aufgabe, die Lehre des reinen Monotheismus in den Herzen der Juden mit unvertilgbarer Gewalt zu befestigen, als dieser Glaube vom wieder zum Siege gelangten Parsismus, vom Polytheismus, vom Gnostizismus und vom Trinitätsglauben des Christenthums bedroht und herausgefordert wurde. Die Rabbiner waren gezwungen, Apologeten des einig-einzigen Gottes zu sein, sich in Polemik einzulassen, und in den Zeiten der Gefahr für ihren Glauben zu sterben. Diesen Umständen verdanken viele Lehren und Aussprüche über die Manifestation des Einheitsglaubens ihren Ursprung. Man lege dieses Glaubensbekenntniß nicht nur Morgens und Abends beim Gebete, sondern auch auf dem Nachtlager ab, ehe man der Ruhe zueilt (Berachot 4). Wenn die Gefahr droht, dem Juden sein Judenthum zu entreißen, kräftige er sich mit dem Rufe: Höre Israel, der Ewige unser Gott ist ein Einig—einziger.

Man verband dieses Glaubensbekenntniß mit der Recitirung des Bibel-abschnittes, in welchem die Vorschrift von den Schaufäden enthalten ist, weil es darin heißt: „ihr sollt nicht nachhängen euerm Herzen und euern Augen, d. h. dem falschen Glauben und dem falschen Bekenntniß (Berachut 12).

Bei der Ablegung dieses Glaubensbekenntnisses soll man ganz besonders andächtig gestimmt sein, und das Wort echod einig-einzig, spreche man nicht flüchtig, sondern bedächtig (ib. 13.) Jerusalem sei zerstört worden, weil der Glaube an den einig-einzigen Gott nicht allgemein verbreitet war. (Sabbat 119.) In der That haben die Secten, die Gnostiker, die Essäer und die Sadducäer viel zur Zerstörung des zweiten Tempels, wie die Geschichte lehrt, beigetragen. Wenn Israel den einig-einzigen Gott verehrt, so bleibt Israel selbst einig und vor dem Sectenwesen geschützt, und Gott ruft: Wo ist ein in sich so einiges Glaubensvolk wie Israel. (Berachot 6.) Die Menschenwelt huldigt bislange dem irrigen Gedanken, daß Ein Wesen nicht das Gute und zugleich das Böse über den Menschen verhängen könne, aber einst werden die Menschen von diesem falschen Wahne befreit sein, dann werde der einig-einzige Gott überall verehrt und angebetet werden. (Pesachim 50.) Man hatte schon im Tempel das Schema des Morgens als Gebet eingeführt, weil es eben Parteien gab, die, dem Parsismus nachahmend, auf offenem Felde bei Sonnenaufgang das Gebet verrichteten, und die zum Judenthume übertretene Königin Helene hatte eine goldene Lampe in den Tempel gespendet, auf welche die ersten Strahlen der Sonne fielen, damit man das morgendliche Schema bei Aufgang der Sonne zu dem bete, der da gebietet, und die Sonne geht auf. (Joma 36.)

2. Die Allwissenheit.

Das Wissen Gottes ist unbeschränkt und unermeßlich. Weder Zeit noch Raum können sein Wissen beschränken und begrenzen. Die Zukunft liegt vor ihm aufgeschlagen wie ein offenes Buch, ist ihm eben so bekannt und bewußt wie die Gegenwart und Vergangenheit. Darum wollte man an ihn, den Allwissenden, sich wenden, um von ihm zu erfahren, ob die nächste Zukunft Gefahr und Verderben bringen werde. So unternahm David seinen vorgehabten Zug nach Keila nicht, weil er auf die Anfrage, ob ihm Saul nicht nachfolgen und ereilen werde, von Gott, von dem er das Zukünftige und Kommende erforschte, eine bejahende Antwort erhielt. (1 Sam. 33, 12.) Der König Salomon beruft sich auf die Allwissenheit Gottes, vermöge welcher er weiß, ob die Gebete und die Anrufungen der Menschen in der Zeit der Noth rein und wahr seien. „Denn du allein kennst das Herz der Menschenkinder.“ (1 K. 8, 39.) In den Sprüchen Salomons wird die Allwissenheit Gottes nicht nur auf die Geschehnisse und Ereignisse der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, sondern auch auf die Thaten und

Handlungen der Menschen bezogen. „Gottes Augen schauen überall die Guten und die Bösen.“ (Spr. 15, 3.) Der Psalmist begnügt sich nicht mit der Lehre der Allwissenheit, er sucht sie auch zu beweisen und zu erhärten. Da Gott dem Menschen die Erkenntnißkraft gegeben, da er ihm die Sinneswerkzeuge gegeben, durch welche die Eindrücke von Außen in die Seele gelangen und zu Vorstellungen sich bilden, da er die allgemeinen Gesetze des menschlichen Denkens, Fühlens und Wollens gebildet und geordnet hat, so weiß er auch, was in dem Innern des Menschen vorgeht. „Vom Himmel schaut der Ewige, sieht alle Menschenkinder, von seinem festen Throne sieht er auf Alle, die auf Erden wohnen. Der ihnen allesammt das Herz gebildet, versteht ihre Werke.“ (Ps. 33, 13—15.) Der das Ohr gepflanzt, sollte der nicht hören? Der das Auge gebildet, sollte der nicht sehen? Der dem Menschen Erkenntniß lehrt, der Ewige, kennt der Menschen Gedanken. (ib. 94, 9—11.) Der Psalmist lobt Gottes Allwissenheit, vermöge welcher Gott Dinge bekannt sind, bevor sie noch entstehen, was man Gottes Vorauswissen nennt. „Ewiger, du erforschest mich und weißt, du kennst mein Sitzen und mein Aufstehen, — nicht wenn ich mich eben niedersetze, wenn ich eben aufstehe, sondern das Sitzen und Aufstehen im Allgemeinen, bevor es noch Thatsache wird — du verstehst mein Denken schon von ferne. Mein Wandeln und mein Lagern schaust du, nnd bist vertraut mit allen meinen Wegen. Ist doch kein Wort auf meiner Zunge, sieh' Ewiger, du kennst es ganz. Zu wundersam ist solch Erkennen mir, erhaben, ich erreiche es nicht. Du schufst ja meine Nieren, wobst mich in meiner Mutter Schooß. Nicht war mein Wesen dir verhohlen, da ich gebildet im Verborgnen ward, gewirket in des Irdischen Tiefen. Mich unentwickelt sahen deine Augen schon, und alle waren in dem Buch verzeichnet, die Tage, die gebildet wurden, bevor von ihnen einer war. (ib. 139.) Die Allwissenheit Gottes stimmt mit der Freiheit des Menschen vollkommen überein, denn der Mensch handelt und übt nicht, weil es Gott wußte und voraussah, daß er, der Mensch, so handeln werde, sondern weil der Mensch frei ist, zu thun und zu lassen, was ihm beliebt, darum sieht es Gott voraus. Darum bestrafte Gott Israel, „obgleich Gott wußte, daß Israel treulos sein werde und von Mutterleib Uebertreter genannt wird, und nur um seines Namens willen ist er geduldig.“ (Jes. 48, 8. 9.) Durch die Manifestation der Allwissenheit zeigte sich eben Gott als das Wesen, außer welchem es keinen Gott gibt. Ich, der Herr, das ist mein Name, und will meine Ehre keinem andern geben, noch meinen Ruhm den Götzen. Siehe was kommen soll, verkündige ich und verkündige Neues, ehe denn es aufgeht, lasse ich es euch hören. (ib. 42, 7, 8.) Das israelitische Volk hing bis zum Exil, welches die göttlichen Vorhersagungen bewährte, an dem Götzendienste, und der Prophet Jirmia erinnerte sie in seinen Zurechtweisungen an die Allwissenheit Gottes. „Wenn ein Mensch in dem geheimsten

Winkel sich verbirgt, sehe ich ihn denn nicht, spricht der Herr, Himmel und Erde sind ja von mir voll." Secharja beruft sich schon auf die Allwissenheit Gottes, als auf eine bekannte und anerkannte Thatsache. „Die Augen des Herrn durchdringen das ganze Land." (4, 10.) Mit derselben Berufung auf die Allwissenheit Gottes hält der Prophet Chanain dem Könige Aßa eine eindringliche Mahnrede. (2 Chr. 16, 9.) In den Apokryphen findet diese Lehre noch weitere Anwendung. Gott weiß nicht nur, was in der ganzen Welt geschieht, auch die Weisheit weiß und kennt er, er, der alle Dinge weiß, kennt sie und hat sie durch seinen Verstand gefunden. (Baruch 3, 32.) Das Buch Susanna will zeigen, wie die Allwissenheit Gottes oft augenblicklich den Heuchler entlarvt und dem Rechte zum Siege verhilft. „Herr, ewiger Gott, der du kennst alle Heimlichkeiten, und weißt alle Dinge zuvor — so betete die schändlich Verläumdete — ehe sie geschehen, du weißt, daß diese falsches Zeugniß wider mich gegeben haben, und Gott erhörte ihr Rufen." Sirach predigt wie alle Eigenschaften Gottes auch die Allwissenheit. „Ein Mann, der seine Ehe bricht und denkt bei sich selbst, wer sieht mich? Es ist finster um mich und die Wände verbergen mich, daß mich Niemand sieht, wen soll ich scheuen? Der Allerhöchste achtet meine Sünde nicht," solcher scheut allein der Menschen Augen, und denkt nicht, daß die Augen des Herrn viel heller sind, denn die der Sonne, und sehen alles, was die Menschen thun und schauen auch in die heimlichen Winkel. Alle Dinge sind ihm bekannt, ehe sie geschaffen werden, also wohl, wenn sie geschaffen sind." (Sirach 23, 25—29.) Der Märtyrer Elasar beruft sich auf die Allwissenheit Gottes, daß er den Tod hätte vermeiden können, wenn er es gewollt hätte. (2 Makk. 30.) Im Buche der Weisheit wird die Allwissenheit Gottes mit der Vergeltung in Verbindung gebracht. „Der die Rede kennt, ist allenthalben, darum kann der nicht verborgen bleiben, der das Unrecht redet 2c." (Weisheit 1.)

Im Talmud wird die anerkannte Eigenschaft der Allwissenheit Gottes dazu benützt, um die Juden zur Ausübung der Tugend und Frömmigkeit anzuspornen. „Gott ist das sehende Auge, das hörende Ohr." (Abot 2.) Er sucht aber vorzüglich die scheinbaren Widersprüche zu entkräften, welche man gegen die Allwissenheit Gottes vorbringen zu können meinte. R. Akiba sagte: Alles wird von Gott vorhergesehen, dennoch wurde die Freiheit zu handeln dem Menschen ertheilt. (ib. 3.) Die Ausdrücke der Bibel, nach welchen die Allwissenheit Gottes in Frage gestellt werden könnte, wie: Wo bist du? wo ist dein Bruder Abel? Gott stieg herab, um zu sehen, werden als Antopomorphismen erklärt.

3. Die Allweisheit.

Diese Eigenschaft lehrt, daß Gott in der Schöpfung, Erhaltung, Regierung und Leitung der Welt alles zweckmäßig anordnete und anordnet, und dazu die

besten und tauglichsten Mittel wählt. Durch Weisheit gründete der Ewige die Erde, befestigte den Himmel mit Vernunft. Nach seiner Weisheit wurden die Abgründe getheilt und die obern Lüfte träufeln Thau. (Spr. 3, 19—21.) Wie viel sind deine Werke, Ewiger, alle hast du mit Weisheit gemacht, voll ist die Erde deiner Güter. (Ps. 104, 24.) Die Weisheit, woher kommt sie? Wo ist die Stätte der Vernunft? Sie ist vor den Augen aller Lebenden verborgen. Aber Gott kennt ihren Weg, er weiß ihre Stätte. Als er Gewicht dem Winde gab, und die Wasser nach Maß geordnet, da er Gesetz dem Regen bestimmte, Bahn dem Wetterstrahl vorschrieb, da sah er sie, die Weisheit, maß sie ab, verwirklichte und erschöpfte sie. (Hiob 28.) Nur Gott kann allweise sein, weil er allmächtig ist und alles auf's kunstvollste, zweckmäßigste und herrlichste einrichten kann. Bei ihm ist Weisheit und Macht, er hat Rath und Vernunft. (Hiob 12, 13.) Er bildete die Erde mit seiner Macht, gründete die Welt in seiner Weisheit. (Jirmia 10, 12.) Er schuf die Enden der Erde, er ermattet nicht, er ermüdet nicht, unerforschlich ist seine Vernunft. (Jesaias 40, 27—30.) Keine Eigenschaft wird so nachdrücklich als nur Gott ganz eigen geschildert, wie die Weisheit. Niemand weiß, wo die Weisheit zu erlangen sei, außer Gott. (Hiob 29, 23.) Sie ist die erste und vorzüglichste seiner Attribute. (Sp. 8, 22, rc.) Doch sei es des Menschen unablässiges Streben, Sinnen und Trachten, sich so viel Weisheit zu erwerben, als ihm nur immer möglich. „Heil dem Menschen, der auf mich hört, an meinen Thüren tagtäglich wacht, die Pfosten meiner Eingänge hütet. Denn wer mich findet, erreicht Leben, erlangt Gnade von dem Ewigen," obgleich nur Gott im Stande wäre, wenn er den Menschen der Offenbarung würdigen würde, ihn mit den Geheimnissen der Weisheit bekannt zu machen. (Hiob 7, 6.) Das Buch Sirach beginnt mit der Verherrlichung der Weisheit, die nur bei Gott zu finden ist, der Mensch findet die Weisheit nur in der Gesetzesquelle. Während Sirach die Allweisheit Gottes aus der Schöpfung deducirt: „Wer hat zuvor gedacht, wie viel Sand im Meer, wie viele Tropfen im Regen und wie viele Tage der Welt werden sollen. Wer hat zuvor gemessen, wie hoch der Himmel, wie breit die Erde und wie tief das Meer sein solle. Wer hat je Gott gelehrt, was er machen sollte? denn seine Weisheit ist vor allen Dingen," weist Kohelet auf die regelmäßigste Ordnung hin, die bei allen Ereignissen und Zuständen herrscht. „Ein jegliches hat seine Zeit und alles Vornehmen unter dem Himmel hat seine Stunde." Die Alexandriner dachten sich die Weisheit nicht als Eigenschaft, Attribut, sondern als einen Theil der göttlichen Substanz, des göttlichen Ichs. Philo nimmt in seiner Schöpfungslehre an, daß aus Gott die Urkräfte des Logos ausströmten und die schaffenden Kräfte der Welt wurden. Das Christenthum erklärt seinen Stifter als die zu Fleisch gewordene Weisheit Gottes. Unter den Hypostasen der göttlichen Naturen, welche die Gnostiker annahmen, um da-

mit das Wesen Gottes zu definiren, waren größtentheils die Elemente der Weisheit, νους, λογος, φρονεσις, σοφια. Die Rabbinen treten allen diesen Ansichten und Auslegungen entschieden entgegen und reden von der Allweisheit Gottes in dem Sinne der Bibel in ihrer ursprünglichen Bedeutung. Gott erschuf die Welt, und ließ dabei zehn Eigenschaften walten: die Weisheit, die Vernunft, die Kenntniß, die Allmacht ꝛc. (Chagiga 12.) Die Allwissenheit ist die hervorragendste Eigenschaft Gottes, die bei der Weltschöpfung sich am allermeisten manifestirte. (Synh. 38.) Die Weisheit ist kein abgesondertes Wesen Gottes, sondern ein integrirender Bestandtheil desselben, darum befindet die Weisheit als Eigenschaft Gottes sich zwischen zwei Benennungen Gottes, gleichsam als untrennbares Attribut. (Ber. 33.) [1]) Selbst der weiseste aller Menschen, die jemals auf Erden gelebt haben, wofür Moses angenommen wird, steht hinter der Weisheit zurück, welche Gott eigen ist. (R. H. 21.)

4. Die Allgerechtigkeit.

„Ich bin ein starker eifriger Gott, der die Sünden der Väter heimsucht an den Kindern bis in das dritte und vierte Geschlechtsalter." Also redete der Herr donnernd von den Höhen des umwölkten Sinai zum Volke. Zu eben diesem Gotte betete auch Moses: „Herr, Herr, Gott, barmherzig, gnädig und geduldig von großer Gnade und Treue! der du bewahrest Gnade in's tausendste Glied und vergibst Missethat, Uebertretung und Sünde, vor welchem Niemand unschuldig ist, der du die Missethat der Väter heimsuchest auf Kinder und Kindeskinder bis in's dritte und vierte Glied. (2 M. 34, 6. 7.) Wer mit aufmerksamer Beobachtung des Göttlichen in den heiligen Schriften, in der Natur, im Schicksale der Menschen und Völker, Gott nahe ist; jeder, der die göttlichen Gerichte betrachtet, wie sie seit Jahrtausenden über die Tugend und Sünde verhängt waren, wird Moses Gebet von der mit Liebe verbundenen Gerechtigkeit Gottes, der das Gute vergilt und das Böse bestraft, mit Wahrheit und Ueberzeugung beten. Was Gutes geschah, ging nicht unter, sondern verbreitete seine segensreichen Folgen über die spätesten Zeitalter. Darum betete Moses: du bewahrst Gnade in's tausendste Glied. Was Unrechtes verübt ward, hatte seine unvermeidlich üblen Wirkungen auf die nächsten Geschlechter; das Unheil ward noch den Enkeln verderblich. Darum betete Moses: der du die Missethat der Väter heimsuchst auf Kinder und Kindeskinder bis in's dritte und vierte Glied. Gott richtet den einzelnen Menschen, wer bezweifelt es? Wer hat im reifern Alter an sich und Andern nicht schon zahllose Erfahrungen gemacht? Gott richtet die Völker, denn sie sind die Verbindung einzelner Sterblichen. Der Mensch kennt das Einschreiten unerwarteter Schicksale, welche oft alle seine Entwürfe vernichten. Er kennt den

[1]) gedola dea schenitna ben schte osiot.

Gottesfinger, aber — er nennt es im gemeinen Leben nur Glück oder Unglück. Doch kann er sich nicht verhehlen: diese oft gering scheinenden Zufälle beurkunden ihre erhabene Herkunft durch ungeheuer erschütternde Wirkungen; dieß, was er Glück oder Unglück heißt, gestaltet oft die Verhältnisse ganzer Welttheile um, was alle Macht, alle Kunst und Klugheit der Sterblichen nicht vermochte. Die Geschichte ist von solchen Erscheinungen voll. Die ältesten Völker des Morgenlandes wußten von ihren Stammältern die Geschichte der großen Ueberschwemmung, die Verheerung der Sündfluth, in welcher das menschliche Geschlecht kaum 2000 Jahre nach seiner Erschaffung, zur gemeinsten Thierheit versunken, zu Grunde ging. Sodom und Gomorrha verschwanden von der Erde, ihre Ruchlosigkeit und schauderhafte Zerstörung nur blieben im Andenken, um an die göttlichen Gerichte zu erinnern. Sanherib lag mit seiner ganzen Macht vor dem erschrockenen Jerusalem, die heilige Stadt sah ihren Untergang; ein entsetzliches Sterben vernichtete plötzlich seine Macht, wie einst die Macht des egyptischen Despoten am rothen Meer. Ueppigkeit, Ehrgeiz und Selbstsucht untergruben Thron und Macht der Israeliten, das Reich trennte sich, und durch Zwietracht gelähmt, durch Wollust und Ungehorsam gegen die Gesetze entnervt, von den Sitten der Fremden vergiftet, ward es von Babylon besiegt, und die Juden trauerten in siebzigjähriger Gefangenschaft, bis Cyrus sie wieder losließ. Aber auch im neuen, alten Vaterlande fehlte die Eintracht, der lebendige Gemeingeist, die Sittenstrenge. Oft wechselten die Juden die Herren, nie aber das Joch. Jerusalem ward vom Römerschwert zerstört, das Volk in alle Welt zerstreut. Denn die Sünde ist der Völker Verderben. So ging es auch Griechenland, so auch Rom. Und das Gesetz des Richters, nach welchem er die Völker und die einzelnen Menschen der Erde gerichtet hat, es besteht ewig. Alle Uebel strömen aus dem hervor, was nicht recht gethan war. Die ganze Last des Elends wälzt sich unvermeidlich auf das Haupt des Schuldigen.

Die Gerechtigkeit Gottes zeigt sich darin, daß sie strenges Maß hält. Während die irdische, von weltlichen Richtern geübte Gerechtigkeit oft nicht im Stande ist, die Grenze des weltlichen Armes präcis zu bezeichnen und den Schuldigen vom Unschuldigen streng zu sondern, so daß gar oft der Unschuldige mit dem Schuldigen büßen und leiden muß, beschränkt das Gericht Gottes sich strenge nur auf den Schuldigen, so daß dem Unschuldigen kein Haar gekrümmt wird. „Ferne ist es von dir, den Gerechten mit dem Frevler zu tödten, daß der Gerechte und der Frevler gleich sei, sollte der Richter der ganzen Erde nicht Gerechtigkeit üben?“ (1 M. 18, 25.) Die Gerechtigkeit des irdischen Tribunals kann oft wegen entgegenstehender Hindernisse und Schwierigkeiten nicht vollführt werden, Gott der Allmächtige aber ist in der Ausübung der Vergeltung von nichts in der Welt behindert und beschränkt. Auf ihn übt kein Ansehen der Person, keine vorgefaßte bestechliche Meinung den geringsten Einfluß aus. „Denn

der Ewige euer Gott ist der Gott der Götter und der Herr der Herren, der große, mächtige und furchtbare Gott, der kein Ansehen achtet und keine Bestechung annimmt, der das Recht der Waise und Witwe fördert." (5 M. 10, 17.) Die Lehre von der Allgerechtigkeit Gottes zieht sich wie ein rother Faden durch die ganze heilige Schrift. Die Propheten bemühten sich auch den Widerstand zu beseitigen und zu besiegen, der beim Volke sich dagegen von Zeit zu Zeit erhob, indem man auf das Glück hinwies, welches die Frevler umgibt, und auf das Unglück, welches die Frommen so oft heimsucht und beunruhigt. Sie verwiesen die Zweifler und Entmuthigten auf die Zukunft, in welcher die Allgerechtigkeit Gottes einst alles ausgleichen werde. „Ihr macht den Herrn unwillig durch euere Reden. Ihr sprechet, womit machen wir ihn unwillig? Damit, daß ihr sprechet: Wer Böses thut, der gefällt dem Herrn, und er hat Lust an demselben; oder, wo ist der Gott, der da strafe? Ihr redet hart wider mich, spricht der Herr. Ihr sprechet, was reden wir wider dich? Damit, daß ihr saget: Es ist umsonst, daß man Gott dienet; und was nützt es, daß wir sein Gebot halten, und ein hartes Leben vor dem Herrn Zebaoth führen. Wir preisen die Verächter, denn die Gottlosen nehmen zu, sie versuchen Gott, und ihnen geht alles wohl." So raisonnirten die Juden zu Anfang des zweiten Tempels, wo ihnen alles so schwer ging, wo sie von Hungersnoth, von Anfechtungen und Feindseligkeiten so vieles zu dulden hatten, während ihre Feinde so glücklich waren. Aber Malachi beruhigt sie mit den Worten: „Die Gottesfürchtigen trösten sich unter einander also: der Herr merkt und hört es, es ist vor ihm ein Denkzettel geschrieben für die, so den Herrn fürchten und seines Namens gedenken. Sie sollen, spricht der Herr Zebaot, des Tages, den ich machen will, mein Eigenthum sein, und ich will ihrer schonen, wie ein Mann seines Sohnes schont, der ihm dient. Und ihr sollt dagegen wieder sehen, was für ein Unterschied sei zwischen dem Gerechten und Gottlosen und zwischen dem, der Gott dient, und dem, der ihm nicht dient. (Malachi 2, 17. 3, 14—18.) Auch der Psalmist, der so oft von Lohn und Strafe spricht, (11, 6. 18, 20. 33, 5) ergeht sich weitläufig in der Rechtfertigung der Allgerechtigkeit Gottes und in der Lösung der Zweifel, die sich dagegen erheben. „Ich hätte schier gestrauchelt mit meinen Füßen, mein Tritt wäre beinahe ausgeglitten. Denn ich ereiferte mich gegen die Ruhmredigen, da ich sah, daß es den Gottlosen so wohl ging, denn sie sind in keiner Gefahr des Todes, sondern stehen fest wie ein Palast, sie sind nicht im Unglück wie andere Leute, und werden nicht wie andere Menschen geplagt. Darum muß ihr Stolz ein köstlich Ding sein, und ihr Frevel muß wohlgethan heißen. Ihre Person brüstet sich wie ein fetter Wanst, sie thun, was sie nur gedenken. Sie vernichten Alles und reden übel davon, und reden und lästern hochher. Sie richten ihren Mund gegen den Himmel, was sie sagen, das muß gelten auf Erden, darum fällt ihnen ihr

Pöbel zu und laufen ihnen zu mit Haufen, wie Wasser und sprechen: Was sollte Gott nach jenen fragen? Was sollte der Höchste ihrer achten? Siehe, das sind die Gottlosen, sie sind glückselig in der Welt und werden reich. Soll es denn umsonst sein, daß mein Herz unsträflich lebt und ich meine Hände in Unschuld wasche? Ich bin geplagt täglich und meine Strafe ist alle Morgen da? Ich hätte auch schier so gesagt, wie sie, aber siehe, damit hätte ich verdammt alle deine Kinder, die je gewesen sind. Ich gedachte ihm nach, daß ich es begreifen möchte, aber es war mir zu schwer. Bis daß ich ging in das Heiligthum Gottes, und merkte auf ihr Ende. (Ps. 73.) Das Buch Hiob ist bekanntlich eine Theodicé, der Angefeindete, der vorwurfslos lebte und als ein Liebling Gottes galt, ward hartnäckig gepeinigt und geplagt, die Schale des Unglücks übergoß sich auf sein Haupt, was ist natürlicher, als daß er Gottes Gerechtigkeit bezweifelte.

Aber seine Freunde und am Ende Gott selber überführen und belehren ihn eines Bessern. So spricht Eliah: Er — Hiob — hat gesagt: Wenn jemand fromm ist, so gilt er doch nichts bei Gott. Darum höret ihr mir zu ihr weisen Leute: Ferne, daß Gott sollte ungöttlich handeln, und der Allmächtige ungerecht ꝛc. (Hiob 34, 9 ꝛc.) Das Buch Kohelet, dessen Verfasser die hin- und herwogenden Meinungen und Ansichten ausspricht, jedes pro und contra auf dem übersinnlichen Gebiete geltend macht, bis er zum Schlusse ins Reine und Wahre kömmt, tröstet einmal die Bedrängten mit der ewigen Wahrheit, „daß es einen hohen Hüter über den Hohen gibt (5, 7.).“ Gott muß richten den Gerechten und den Gottlosen, denn es hat alles Vornehme seine Zeit und alle Werke (3, 16.). Wer eine Grube gräbt, der wird hinein fallen, wer den Zaun zerstört, den wird eine Schlange stechen (10, 8.); ein andersmal wird er von dem großen Fragezeichen beunruhigt. „Es sind Gerechte, denen geht es, als hätten sie die Werke der Gottlosen, und sind Gottlose, denen geht es, als hätten sie Werke der Gerechten. Ich sprach, das ist auch eitel. Darum lobe ich die Freude, daß der Mensch nichts besseres hat unter der Sonne, als essen und trinken ꝛc. Es begegnet einem wie dem andern. dem Gerechten, wie dem Gottlosen, dem Guten und Reinen, wie dem Unreinen, dem, der opfert, wie dem, der nicht opfert, wie es dem Guten geht, so geht es auch dem Sünder, wie es dem Meineidigen geht, so geht es auch dem, der den Eid fürchtet ꝛc. Jedoch weiß er auch sich zu beschwichtigen: Weil nicht bald geschieht ein Urtheil über die bösen Werke, dadurch wird das Herz der Menschen voll, Böses zu thun. Ob ein Sünder hundertmal Böses thut, und doch lange lebt, so weiß ich doch, daß es wohl gehen wird denen, die Gott fürchten und sein Angesicht scheuen. (K. 8. 9.), bis er am Ende das Facit zieht: Fürchte Gott und halte seine Gebote, denn das ist der ganze Mensch. Denn Gott wird alle Werke vor Gericht bringen, das verborgen ist, es sei gut oder böse[1]). — In den

[1]) Ende Kohelet.

Apokryphen wird die Allgerechtigkeit Gottes noch weiter und anderseitig beleuchtet. Manche wähnen, weil Gott gütig ist, darum könne er am Ende von Mitleid bewegt, die zugedachte verdiente Strafe zurückhalten. Dagegen sagt Sirach: denke nicht, Gott ist sehr barmherzig, er wird mich nicht strafen, ich sündige, wie viel ich will. Er kann bald also zornig werden, als gnädig er ist. (5, 6. 7.) Die Vergeltung Gottes bleibt oft lange aus, trifft aber am Ende ganz sicher ein. Dieses Ende trifft zuerst nach dem Tode ein. „Wenn dir's wohl geht, so gedenke, daß dir's wieder übel gehen kann, und wenn dir's übel geht, so gedenke, daß dir's wieder wohl gehen kann. Denn der Herr kann einem jeglichen leichtlich vergelten im Tode, wie er es verdient hat. (ib. 11, 26. 27.) Zu dem Begriffe der Gerechtigkeit Gottes gehört die unbeschränkte, von Gottes Willen absolut unabhängige Willensfreiheit des Menschen, das Gute zu thun und das Böse zu lassen; der geringste Einfluß von Gottes Allmacht auf das Denken, Thun und Lassen des Menschen würde seine Verantwortlichkeit vor dem Richterstuhle Gottes in Frage stellen. „Seine Augen sehen auf die, so ihn fürchten, und er weiß wohl, was recht gethan oder Heuchelei ist. Er heißt niemand gottlos sein, und erlaubt niemand zu sündigen. (ib. 15, 20. 21.) Eine andere Einwendung, die man gegen die Vergeltung machte, daß Gott zu erhaben ist, und zu hoch thront, um auf den Staubgeborenen zu achten, und sich um seine Handlungen zu kümmern, beseitigt Sirach mit den Worten: Sprich nicht: der Herr sieht nicht nach mir, wer fragt im Himmel nach mir, unter so großem Haufen denkt er an mich nicht; was bin ich gegen so großer Welt. Denn siehe, der ganze Himmel allenthalben, das Meer und die Erde beben; Berg und Thal zittern, wenn er heimsucht: sollte er denn in dein Herz nicht sehen? ꝛc. (16, 15. ꝛc.) Das 2. Buch der Makkabäer präcisirt die Vergeltung genauer, Gott bezahlt Maß für Maß. In Berea stand ein Thurm fünfzig Ellen hoch, voll Asche, und auf der Asche stand ein umlaufendes Rad, darauf räderte man die Gotteslästerer und großen Uebelthäter. Eines solchen Todes starb auch der abtrünnige Menelaus. Weil er sich oft an des Herrn Altar, wo das heilige Feuer und Asche war, versündigt hatte, mußte er auch auf der Asche getödtet werden. (2 Makk. 13, 8 ꝛc.) Die 7 Brüder, welche vom syrischen Tyrannen um ihres Glaubens und ihrer Standhaftigkeit willen zum Märtirertode verurtheilt wurden, trösteten sich, daß die Vergeltung nicht ausbleiben werde, und fügten sich selbst demuthsvoll dem Strafgerichte Gottes (ib. 7.).

Im Buche der Weisheit wird die Strafe Gottes als unausbleibliche Folge der Sünde dargestellt, indem die Strafe dem Sünder auf der Ferse folgt, ohne daß sie Gott eigentlich will. „Denn Gott hat den Tod nicht gemacht, und hat nicht Lust an dem Verderben der Lebendigen, sondern er hat alles geschaffen, daß es im Wesen sein sollte; und was in der Welt geschaffen wird, das ist gut, und ist nichts Schädliches darin ꝛc. Sondern die Gottlosen ringen darnach, beides mit

Worten und mit Werken. (1, 13 ꝛc.) Es wird gegen die Frevler, welche die Vergeltung läugnen und im thörichten Bewußtsein der Unverantwortlichkeit sündigen, polemisirt, und darauf hingewiesen, daß Gott ja den Nebenmenschen in seinem Ebenbilde geschaffen, und zum ewigen Leben geschaffen hat. (K. 2.) Die Frage, warum es dem Gerechten im Leben oft so übel geht, wird im 3. K. damit gelöst, daß Gott die Gerechten prüft, ob sie standhaft bleiben. „Sie werden ein wenig gestäupt, aber viel Gutes wird ihnen widerfahren, denn Gott versucht sie, und findet sie, daß sie seiner werth sind. Er prüft sie, wie Gold im Ofen ꝛc. Das 4. K. schildert die Reue und Buße der einst Gerichteten, denn die Vergeltung hat zum Zwecke die Tugend zur Geltung zu bringen, die Tugendhaften in ihrer Glorie, und die Lasterhaften in ihrem thörichten Wahne erscheinen zu lassen. Im 6. K. wendet der Verf. der Weisheit sich an die Richter der Erde. Sie sind berufen, die Vergeltung auf Erden zu üben, und das Gericht zu handhaben, sie sind die Stellvertreter des allgerechten Gottes; vergelten sie nicht nach Gerechtigkeit, so trifft sie der Strahl von Gottes Gerechtigkeit um so mehr, je höher sie stehen. An der Hand der Geschichte, die so viele Momente des göttlichen Strafgerichtes enthält, knüpft das Buch die Lehre von „Maß für Maß", auf daß sie erkenneten, daß, womit jemand sündigt, damit wird er auch geplagt. (11, 17.) Der Gedanke, daß Gottes Strafe mit Nachsicht und Schonung sich vollzieht, theils aus Liebe, theils deswegen, damit dem Sünder Zeit und Muße gegönnt sei, den Weg der Besserung anzutreten, wird im 12. K. durch die Thatsache constatirt, daß Gott die cananitischen Völker allmälig vertilgte, und nicht mit einem harten Worte alle zugleich zerschmetterte. „Aber du richtest sie mit der Weile, und ließest ihnen Raum zur Buße." (12, 10.) Solchergestalt haben die Alexandrinischen Apokryphen die Lehre von der Vergeltung nach allen Richtungen ventilirt. Gehen wir zur Mischna über, so ist Hillel der erste, der eine anschauliche Lehre von der waltenden Gerechtigkeit Gottes lieferte. Er sah einst eine Hirnschale auf dem Wasser schwimmen, und er sprach: Weil du ertränkt hast, hat man dich ertränkt, und die dich ertränkten, werden ertränkt werden [1]). Es dürfte Hillel diese Bemerkung der stricten Vergeltung mit Bezug auf Aristobul gemacht haben, den Herodes nach Jericho einlud, und dann seinen Dienern die Weisung gab, dem Jünglinge im Bade den Garaus zu machen, die auch pünklich ausgeführt wurde. Die Hasmonäer hatten sich überhoben, und wurden von Herodes gestürzt, welchem Hillel im Hinblick auf Gottes Wege der Vergeltung ein gleiches Loos prognoscirte. (Abot. 2, 6.) R. Akiba beleuchtet diese Lehre von verschiedener Seite und beseitigt die wichtigsten Demonstrationen, die sich gegen diese Lehre erhoben. Vor Allem meint er, stehe die Lehre von der Freiheit des menschlichen Willens, worauf doch die Vergeltung beruht, mit dem Vorherwissen Gottes in keinem Widerspruch. Wenn auch Gott

[1]) Aboth 2, 4 Daß dieß Hillel I. war, erhellt aus ib. 8.

voraussieht, wie der Mensch sich entschließen und handeln werde, steht doch der menschlichen Willensfreiheit nichts im Wege. „Alles wird vorhergesehen, und die Willensfreiheit ist gegeben." Ueber das oft spätere Eintreffen der Vergeltung sagt er: Alles wird auf Pfand gegeben, das Netz ist ausgebreitet über alles Lebendige, der Laden ist offen, der Ladenherr gibt auf Borg, das Buch ist offen, die Hand schreibt ein, wer ausleihen will, der kommt und leiht aus, aber die Einforderer gehen Tag für Tag herum, und machen von dem Menschen sich bezahlt, er mag wollen oder nicht (ib. 3, 15. 16.) Sein Zeitgenosse ben Asai meinte, der Mensch braucht eine Strafe und einen Lohn von außen gar nicht zu erwarten, denn der Lohn der Tugend ist — die Tugend, der Lohn der Sünde — die Sünde (4, 2.). Ein späterer Rabbi R. Janai kömmt auf die Frage zurück, welche schon auf den Lippen der Propheten schwebte, wie es nämlich zugehe, daß die Frevler vom Glücke gekrönt, während die Frommen von Leiden heimgesucht werden. R. Janai weist auf die Zukunft nicht hin, sondern sagt: Gottes Wege sind uns unbegreiflich. „Wir wissen nichts über das Glück der Bösen und über die Schmerzen der Frommen. (4, 15.) Die ganze Lehre von der Vergeltung, mit allem was drum und dran ist, spricht ein späterer Rabbi Elasar Hakaper (aus Cypern?) mit folgenden Worten aus: Die Geborenen sterben, und die Gestorbenen leben, die Lebenden werden gerichtet; sie mögen wissen, bekannt geben und sich selbst bewußt werden, daß Gott der Bildner, der Schöpfer, der Allwissende, zugleich Richter, Zeuge und Partei ist, der einst richten wird. Gelobt sei er, vor ihm ist kein Unrecht, kein Vergessen, kein Ansehen der Person, keine Annahme von Bestechung, wisse, Alles geschieht nach genauer Rechnung &c. Nothgedrungen mußt du einst Rechenschaft ablegen vor dem König aller Könige, gelobt sei er. (4, 21). 5, 8. werden sogar diejenigen Vergehungen genannt, auf welche festgesetzte bestimmte Strafen erfolgen. Auf Vorenthaltung der Leviten- und Priestergaben — Hungersnoth; auf nicht exequirte Todesstrafen und auf Aneignung der Früchte des Schemita-Jahres — Pest; auf Beugung des Rechts und auf falsche Auslegung der Halacha — Schwert; — auf vergebliche Schwüre und auf Entweihung des göttlichen Namens — reißende Thiere; auf Götzendienst, Blutschande und Mord — Exil. Auch die Mechilta hebt den Gedanken zum öftern hervor, daß Gott mit demselben Maße bei der Strafe mißt, mit welchem der Frevler gefrevelt, und den Lohn zumißt, nach dem Maße, wie die Tugend geübt wurde, „bemida scheodom moded, bo modedin lo." „Gott befahl, die Lehre der Nachwelt zu verewigen: schreibe dieses zum Andenken in mein Buch," bezieht sich auf die Verewigung dieses Lohnsystems. (P. Beschalach). Die Mechilta macht darauf aufmerksam, daß Gott den Urheber eines Verbrechens und den Anführer der Verbrecher vor Allem und zuerst bestraft, wie es heißt: Ich werde geehrt werden durch Pharao — zuerst — und dann durch sein ganzes Heer. (das.). Viele Gebote sind ganz überflüssig und haben keinen andern

Zweck, als den Menschen für die Befolgung zu belohnen, z. B. die Errichtung eines Tempels für Gott (P. 40.). Wenn man in manchen Kreisen wähnt, daß im Judenthume das Glauben gar nicht gefordert, oder doch nur Nebensache und von untergeordneter Bedeutung ist, so vindicirt die Mechilta dem Glaubenshelden die vorzüglichste Belohnung, die dem Menschen werden kann, u. z. den heiligen Geist. „Weil die Israeliten bei der Befreiung aus Aegypten und am rothen Meere sich gläubig bewiesen, darum ruhte der heilige Geist auf ihnen. (P. Beschalach). Die Hauptstrafe trifft aber den Sünder erst in der zukünftigen Welt, darum stehen die Verba im Gesange beim rothen Meere häufig im futurum. taharos, teschalach. Auch der sifre verweist den kurzsichtigen Menschen, der die Allgerechtigkeit Gottes nicht wahrzunehmen meint, auf das jenseitige Leben. Der Mensch, sagt er, anknüpfend auf die Worte Panim weachor (Ezech. 2), vermag nur die Vorderseite zu lesen, da sieht er die Sünder im Glücke und die Frommen im Unglücke, was aber im Hintergrunde des jenseitigen Lebens schlummert, entzieht sich seinem fleischlichen Auge (103). Selbst in der Strafe zeigt Gott sich liebreich, darum ließ er die Strafe über die calumnirende Mirjam nicht eher vollziehen, als bis er in der Wolke sich entfernte (105). Um seine Allgerechtigkeit an den Tag zu legen, hielt er Mirjam ihr Unrecht vor; so soll auch der irdische Richter dem Delinquenten sein Delict vor dem Vollzug des Urtheils eröffnen (104). Auch den Canon: Mit dem Maße, mit welchem der Mensch mißt, wird ihm gemessen, stellt der sifre auf. Weil Mirjam auf Mose beim Nil wartete, als er darin ausgesetzt lag, darum wartete das Volk ihre Genesung ab und zog nicht früher weiter. Weil Joseph seinen Vater zur Erde bestattete, darum wurden seine Gebeine von Mose aus Aegypten mitgenommen, und Mose wurde dafür von Gott selbst bestattet. (106.) Wenn auch der Lohn bald in diesem, bald in jenem Leben erfolgt, so hat derjenige doppelten Lohn zu erwarten, irdischen und jenseitigen, der das Heidenthum verwirft, und zum Judenthume sich bekennt. (115.) Von der Ueberschwenglichkeit der Belohnung, die Gott dem Frommen zu Theil werden läßt, spricht R. Jose. (Sifra 20) folgender Maßen. Die Sünde Adams brachte den Tod über ihn und alle seine Nachkommen [1]), um wie viel mehr erstreckt sich der Lohn für die Hingebung an Gottes Befehl sich auf den Edlen und auf seine Nachkommen. Rabbi sagte: Wenn der unabsichtliche Todtschläger aus Strafe in die Zufluchtstätte wandern mußte, welcher Lohn erwartet den, der absichtlich das Gute und Bessere fördert. R. Elasar b. Asaria sagte, auch der, der ohne Absicht das Gute fördert, hat reichlichen Lohn zu erwarten, gleich dem, der eine Garbe auf dem Felde vergißt, welche von einem Armen aufgelesen wird. Im Sifra werden auch die hervorragendsten Männer, Abraham, Jakob, David, Aaron als Muster-

[1]) Nach Mischna Synh. 4, 5. werden auch die Nachkommen des Mörders noch zur Rechenschaft gezogen.

bild aufgestellt, wie der Mensch auf die Allgerechtigkeit Gottes sich in das über ihn verhängte Geschick in Demuth ergeben soll. (Schemini.) Die Mischna weist auf die Sphäre der göttlichen Gerechtigkeit hin, die sich auch auf den erstreckt, der nach dem stricten Gesetze zwar rechtlich, aber dennoch nach dem Maßstabe der Moralität, unbillig handelt, z. B. wer sein Wort zurücknimmt, und einen Kauf annulirt, den aufrecht zu halten, ihn das Gesetz nicht zwingen kann. (B. Mezia 4. 2.)

Auch im Talmud wird im Namen R. Meirs gelehrt, daß dem Menschen mit demselben Maße gemessen wird, womit er selber mißt. Sie (die des Ehebruchs verdächtige Frau) stand vor dem Eingang ihres Hauses, um sich von Männern sehen zu lassen, darum muß sie auf Befehl des Priesters am Thore Nicanors stehen, und sich öffentlicher Schmach preisgeben; sie hatte einen schönen Kopfputz aufgesetzt, darum nimmt ihr der Priester den Bund vom Haupte und legt ihr denselben vor die Füße; sie hatte sich die Haare geflochten, darum verwirrt ihr der Priester jetzt das Haar; sie hatte ihr Gesicht geschminkt, darum wird es jetzt gelb; sie hatte ihm die köstlichsten Gerüchte aufgetischt, darum wird ihr Opfer von Dingen genommen, die dem Viehe zum Futter dienen. Dieselbe Vergeltungslehre wird auch an Simson und Absalon geknüpft (Sota 5). Jisachar aus Barki pflegte in seinem Hochmuthe in seidnen Handschuhen den Tempeldienst zu verrichten, dafür wurden ihm, auf Befehl eines hasmonäischen Königs, in dessen Gegenwart er die Bescheidenheit verletzte, die Hände abgehauen (Psachim 57). Gleichwie die Strafe, so ist auch die Belohnung genau angemessen. (Sota 11). Die Lehre der angemessenen Vergeltung wird auch von den Rabbinen bei dem Geschlechte der Sündfluth geltend gemacht (Synh. 108), und R. Ulla, Sohn des R. Illai interpellirt auf diese Weise Jes. 3, 16. „Für die wohlriechenden Dinge Schwinden des Fleisches, für den Gurt — Schwielen (Sabbat 62.). Eine andere Art von Strafangemessenheit ist es, daß der, welcher eine That selbst vollführt, die Vergeltung unmittelbar von Gott selbst empfängt. So sagte R. Josua Sohn des Korchai (Synh. 94). Pharao hat Gott selbst gelästert, darum hat Gott selbst ihn bestraft. Dagegen hatte Sanherib Gott vermittels eines andern gelästert, und Gott strafte ihn auch vermittels eines Andern. Die Rabbinen erkennen an manchen irdischen, von Gott verhängten Strafen, die Sünden, welche sie verschuldeten. Anknüpfend an die Mischna Sabbat 32. „Wegen drei Sünden sterben Frauen bei Gelegenheit ihres Gebärens," heißt es: Für Unkeuschheit Wassersucht, für grundlosen Haß Gelbsucht, für Hochmuth Armuth, für Verläumdung Bräune &c. R. Natan sagte: Wegen nicht erfüllter Angelobungen stirbt dem Menschen seine Frau. Wegen Unterlassung der Heben und Zehnten wird der Himmel verhindert, Thau und Regen herunterfallen zu lassen, entsteht Theuerung, hört aller Verdienst auf, und die Menschen streben vergeblich nach Nahrung. Wegen der Sünde des Raubes vermehrt sich der Käfer, und es entsteht eine solche

Hungersnoth, daß die Menschen das Fleisch ihrer eigenen Kinder verzehren. Wegen der Sünde schlechter Rechtspflege oder Vernachlässigung des Gesetzstudiums entstehen Krieg, Plünderung, Pest, Dürre, wo die Menschen sich nicht satt essen können und das Brot nach dem Gewichte verzehren müssen. Wegen unnützen und Falschschwörens, Entweihung des göttlichen Namens oder des Sabbats, vermehren sich die wilden Thiere, stirbt das Vieh, nimmt die Menschenzahl ab und die Wege werden verödet. Wegen der Sünde des Blutvergießens wird der Tempel zerstört und die Gottheit entfernt sich von Israel. Wegen Götzendienst, Blutschande und Vernachläßigung der Erlaß- und Jubeljahre werden die Einwohner in fremde Länder weggeführt, und ihre bisherigen Wohnorte werden von Andern eingenommen. Wegen unzüchtiger Reden werden viele Drangsale und Uebel herbei geführt und stets neue grausame Verordnungen herbei gelassen. In Succa 29 heißt es: Wegen viererlei Sünden verfallen die Besitzthümer der Leute dem Fiscus: Diejenigen nämlich, welche bereits bezahlte Wechsel verhalten oder auf Wucher leihen, oder das Böse verhindern können und es zu thun unterlassen, oder Almosen versprechen und es nicht geben. Wegen viererlei geht das Vermögen der Leute zu Grunde, derjenigen nämlich, welche den Taglöhner mit dem Taglohne hinhalten, oder denselben vorenthalten, oder das Joch der Abgaben von sich abschütteln und es ihren Nebenmenschen aufbürden." Hochmuth aber geht über Alles." Im ersten Tempel, welcher vier hundertundzehn Jahre gestanden, fungirten achtzehn Hohepriester; im zweiten Tempel versahen während derselben Zeit mehr als 300 Hohepriester den Dienst, und das war eine Strafe dafür, daß sie das Amt für Geld erkauften. (Joma 9.). Zuweilen werden auch Menschen bestraft, weil sie Andere von einer Sünde hätten zurückhalten können und es unterlassen haben. (Synh. 2). Wenn Jemand im Stande ist, seinen Hausleuten eine Sünde zu verbieten, und er thut es nicht, so wird er für seine Hausleute in Anspruch genommen; kann er seinen Mitbürgern etwas verbieten und unterläßt es, so wird er für seine Mitbürger in Anspruch genommen; kann er einen ganzen Staat von Unrecht abhalten und thut es nicht, so wird er für den ganzen Staat in Anspruch genommen. (Sabbat 54).

Die himmlische Vergeltung vertritt die Stelle der irdischen Gerechtigkeit, wo diese mit dem Arme der Strafe nicht hinreicht. Seitdem der Tempel zerstört worden, und das große Synhedrin aufgehört hat, sagt R. Chaja (Sota 5) dürfen zwar die bekannten vier Todesstrafen nicht angewendet werden; aber ähnliche Todesarten finden dennoch statt. Hat nämlich Jemand Steinigung verdient, so fällt er entweder vom Dache herunter, oder wird von einem wilden Thiere zerrissen; hat jemand die Strafe des Verbrennens verdient, so kommt er entweder in einem Brande um, oder er wird von einer Schlange gebissen; hat jemand die Strafe des Köpfens verdient, so verfällt er entweder der

Staatsgewalt, oder er kommt durch Räuber um; hat endlich jemand die Strafe des Erdrosselns verdient, so ertrinkt er entweder, oder er stirbt an der Bräune. Die wahre Vergeltung tritt nach den Rabbinen erst im künftigen Leben ein. „Vernichtet, vernichtet soll jene Seele werden, an der die Sünde haftet," heißt nach der Erklärung der Rabbinen: Weil sie hier schon der Vernichtung entgegenging, darum soll sie dort der Vernichtung preisgegeben werden. Wenn auch jene Strafe eigentlich nur gegen den Gotteslästerer und Götzendiener ausgesprochen ist, so sind auch der Gottesläugner und Ruchlose überhaupt darunter verstanden. Andere Sünder geringeren Grades werden nicht mit völliger Seelenvernichtung bestraft, sondern empfangen bloß ihre Strafe für eine bestimmte Zeit, um ihre Sünder zu tilgen, auf daß ihre Seelen gleichsam geläutert werden, und dann an ihren Ort zurückkehren; von diesen heißt es im Talmud: Sie fahren in die Hölle und büßen dort zwölf Monate hindurch ihre Sünden; nach Verlauf derselben aber erhalten sie einen Platz unter den höhern Geistern; die aber hienieden ein tugendhaftes Leben geführt, werden dort der ewigen Fortdauer und der ununterbrochenen Seligkeit theilhaft. Die Gerechten heißen auch nach ihrem Tode Lebendige. Schon die Schammaische und Hillelsche Schulen behandelten diese Glaubenslehre vom himmlischen Lohne und von himmlischer Strafe. Jene behauptete: Die Mittelmäßigen, welche weder zu den vollkommen Gerechten, noch zu den vollendeten Bösen gehören, fahren in die Hölle (Gehinom,) um wieder aus derselben heraus zu kommen. Diese lehrte: wenn die guten und schlimmen Handlungen im Gleichgewichte sind, wird die Schale, worin jene sich befinden, durch die Allgüte Gottes hinabgezogen. (Rosch. Hasch 16.) Eine eigenthümliche Strafe läßt der Talmud Titus erleiden, man verbrannte ihn und streute die Asche auf sieben Meere umher. (Gitin 57.) Im apokryphischen Traktat Kalla wird einer Strafe erwähnt, nach welcher ein vollendeter Verbrecher eine große Last auf seinen Schultern tragen mußte, so daß er nicht mehr fort konnte und fortwährend seufzte und jammerte; nach Tanchuma, wurde R. Akiba einen kohlschwarzen Menschen gewahr, welcher Holz auf den Schultern trug und damit so schnell dahin lief wie ein Roß, um sich davon einen Scheiterhaufen zu errichten. Der Belastete war Steuereinnehmer und sah den Reichen durch die Finger, während er die Armen bedrückte. Es sind das phantastische Ausmahlungen der jenseitigen Strafe. Was diese Strafen betrifft, so wird zu diesem Behufe die Seele des Büßenden wieder mit dem Körper vereinigt, um gemeinschaftlich die Strafe zu erleiden. Antonin bemerkte einst gegen R. Jehuda, daß Seele und Körper einander jenseits von aller Strafe sich losmachen könnten; der Körper nämlich könnte die ganze Sündenschuld auf die Seele schieben, ohne welche er, wie jetzt, zu sündigen unfähig gewesen wäre; die Seele hingegen könnte wieder die Schuld auf den Körper schieben, ohne welchen sie ebenfalls der Sünde unfähig

gewesen wäre. Ein Gleichniß, erwiderte der Rabbi, möge diese Behauptung widerlegen. Ein König, welcher einen trefflichen Garten besaß, dessen Bäume voll reifer, köstlicher Früchte waren, setzte zwei Wächter hinein, von denen der eine blind, der andere lahm war. Einst sprach der Lahme zu dem Blinden: Da ich so schöne Früchte in diesem Garten sehe, so lasse mich auf deine Schultern setzen, damit wir beide zugleich von diesen Früchten essen können. Kurz darauf kam nun der Besitzer des Gartens, bemerkte was vorgegangen war, und erkundigte sich bei den Hütern, wo die fehlenden Früchte hingekommen seien? Ich, sprach der Blinde, kann ja nicht sehen! und ich, sprach der Lahme, kann ja nicht gehen! Was that der König? Er setzte den Lahmen auf den Blinden und bestrafte sie zusammen. So bringt Gott die Seele wieder in den Körper und richtet sie beide zugleich.

5. Gottes Liebe und Barmherzigkeit.

Indem die heil. Schrift mit der Schöpfung beginnt, lehrt sie zugleich, daß Gott die Liebe ist, denn die von Gott geschaffene Natur spricht es im Himmel und auf Erden aus, alle ihre Gesetze zeugen dafür. Da der Mensch im Ebenbilde Gottes geschaffen, ein vernunftbegabtes Wesen ist, so gebietet seine Vernunft, dieses zu bezeugen. Würden Himmel und Erde auch schweigen, der vernünftige Mensch müßte rufen: Gottes Liebe waltet über mich, Gottes Liebe gibt Gutes mir, weil Gott nur liebt. Die Allliebe Gottes, dieser große, dieser allein das bange Menschenherz beruhigende Gedanke, wurde von den Männern der grauesten Vorzeit oft wiederholt. In vollster Ueberzeugung sprach der Patriarch Jakob das beseligende Wort: „Ich bin zu gering für alle Liebe und Treue, die du deinem Diener erwiesen hast. (1 M. 32, 11.) Mit der Lehre der Offenbarung, daß es nur ein einziges Wesen gebe, steht diese Lehre in engster Verbindung, die Lehre nämlich, daß Gott die Liebe ist. Das gesammte Alterthum der Welt hat es eigentlich schon ausgesprochen, daß Gott die Liebe sei; sowohl die weisesten als rohesten Völker sprechen es noch heute. Allein mit ihrem Glauben schienen viele schreckliche Begebenheiten der Welt im Widerspruch zu stehen. Kriege, welche alle Freuden der Nation vernichten, können doch nicht von dem allliebenden Gott stammen. Wasserfluthen verschlingen ganze Länder; Erdbeben erschüttern die Grundfesten der Erde, stürzen Städte und Dörfer in die unterirdischen Feuer; Stürme versenken die Schiffe des Meeres in den Abgrund; Pest, Seuche und Hungersnoth machen ganze Reiche zu Einöden. Kann dies das Werk des liebevollen Gottes sein? Nein, sagte ihnen ihr Herz. Da suchten sie mit ihrem unmündigen Verstande den scheinbaren Widerspruch in der Weltregierung zu lösen, und erfanden zur Lösung des Widerspruchs eine zweite Gottheit, ein böses Wesen, und setzten beide, das gute und das böse Wesen auf den Thron des Weltalls. Man liebte die gute Gottheit, und brachte ihr Opfer der

Dankbarkeit, und fürchtete eine böse Gottheit und suchte den Zorn derselben durch Gebete zu mildern. Das Judenthum aber sagte: Es ist kein Gott außer Gott, er ist Vater, die reinste Liebe, in dem kein Böses gedenkbar sei. Er ist das vollkommenste Wesen, in welchem keine menschliche Schwachheit, kein Zorn, keine Rache, kein Haß, keine Reue möglich ist. Er tadelt die Ausbrüche solcher Leidenschaften selbst an den Menschen, wie könnte er, der nur Liebe und Güte ist, sich ihnen hingeben. Die Leiden und Schmerzen dienen nur zur Besserung und Belehrung, werden die wohlthätigen Lehrer der Religion und Tugend, Wegweiser der Menschheit zum Vollkommnen. Selbst der Tod ist kein Uebel; denn was wird durch den Tod zerstört? Der Staub — der Leichnam des Menschen, nicht er selbst, nicht der ewige Geist. Darum ist auch das verschlingende Erdbeben, die allverheerende Wasserfluth, die Pest und jede andere vernichtende Naturbegebenheit kein Uebel für diejenigen, welche dadurch dem Irdischen entrückt werden. 2 M. 20, 6 nennt Gott ein liebendes Wesen, das tausendfach Liebe beweist, oder, der Tausenden Liebe erzeigt. Es ist kein Mensch, in welchen Verhältnissen er auch lebe, wie leidend er auch immer sei, es ist kein Mensch so unglücklich, daß er nicht neben den Leiden, die er trägt, auch eine Freude findet, die ihn gleichsam entschädigt. Alles ist hienieden eine bunte Reihe von Abwechslungen. Als die Israeliten das goldene Kalb abgöttisch verehrten, erinnert Moses in seinem inbrünstigen Gebete Gott wieder an dessen Allliebe, „der die Liebe tausendmal bewahrt, und Krümme, Frevel und Sünde vergibt". (2 M. 34, 7.) Worte des Trostes, Wort der Gnade für bekümmerte Seelen, Balsam des Himmels auf die Wunden der Schwermuth, die dem Diener Gottes Zuversicht verliehen auf Gottes Allbarmherzigkeit. Wenn der Mensch tausendmal sein Gelübde vergißt, tausendmal seine Vorsätze verstummten, und er seine Eide bricht, so hat der Mensch tausendmal Anspruch auf Gottes Liebe, auf seine Gnade, auf seine Langmuth, auf seine Barmherzigkeit. Moses verkündigte seinem Volke, daß einst unsägliches Elend über es hereinbrechen wird. Wenn es aber zum Bewußtsein der Unwürdigkeit, zur Anerkennung der Sündhaftigkeit und der Gnade Gottes gelangen wird, und wie es derselben bedarf, und wie es nichts durch seine eigene Kraft, nichts durch sein eignes Verdienst erwerben kann, sondern Alles von der Gnade des Allgütigen erwarten muß, so wird Gott ihm wieder helfen, „er wird dich nicht lassen, nicht verderben, nicht vergessend den Bund deiner Väter." (5 M. 4, 30. 31.) In diesem Sinne belehrten die Propheten das Volk. Hosea rief dem Volke zu: Kehre Israel zu dem Herrn deinem Gotte zurück, denn du bist gefallen um deiner Missethat willen. Nehmet diese Worte mit euch, und bekehret euch zu dem Herrn und sprechet zu ihm: Vergib uns alle Sünden, und thue uns wohl, so wollen wir opfern die Farren unserer Lippen 2c. So will ich ihr Abtreten wieder heilen, gerne will ich sie wieder lieben. (Hosea 14.) Der Prophet

Joel rief seinen Zeitgenossen zu: Zerreißet euere Herzen und nicht euere Kleider, und bekehrt euch zu dem Herrn eurem Gott, denn er ist gnädig und barmherzig, geduldig und von großer Güte, und bedenkt sich bald über die Strafe. (Joel 2, 13.) Der Prophet wird nach Ninive gesandt um zu verkündigen, daß diese Stadt nach 40 Tagen untergehen werde. Aber die Bewohner bekehrten sich und die Strafe traf nicht ein. Da sprach Jona, das ist es, weswegen ich fliehen wollte, denn ich weiß, daß du gnädig, barmherzig, langmüthig und von großer Güte bist und nimmst das Uebel wieder zurück. Das jüdische Volk ging ins Exil mit einem leidenden, schwermuthsvollen Herzen, erschrocken über den Leichtsinn ihres Lebens, gefoltert von unversöhnlichen Vorwürfen, verzweifelnd an Gottes Gnade, da rief ihnen Jesaias zu: Ermanne dich, gebeugte Seele, schau empor zu dem liebenden Vater. Er sieht deine Thränen, wie er deine Sünden gesehen hat. Trauert nicht so hoffnungslos, und quälet euch nicht mit schmerzlichen Vorwürfen, als ob Gott dich, Zion! verlassen hätte, dein Vater sucht dich, der sich seines Kindes so gern erbarmt. „Kann auch ein Weib ihres Kindleins vergessen, daß sie sich nicht erbarme über den Sohn ihres Leibes? Und ob sie desselbigen vergäße, so will ich doch deiner nicht vergessen." „Ich will euch trösten, wie einen seine Mutter tröstet." (Jesaias 49, 15. 66, 13.) Es gab damals sehr viele, die sich mit der über alles erhabenen Gnade und Barmherzigkeit nicht vertraut machen konnten, die noch immer Gottes Größe und Güte verkannten, die sich in den Geist der Kindschaft und des unbegrenzten Vertrauens nicht hinein denken konnten. Ginge Gott mit dem Menschen ins Gericht nach seinem Verdienste, was wird aus dem armen Sünder? Wie kann Gott dem gefallenen und dem durch so viele Sünden entarteten Menschen jemals vergeben? Aber Jesaias sagte zu ihnen: „Der Gottlose lasse von seinem Wege, und der Uebelthäter seine Gedanken, und bekehre sich zum Herrn, so wird er sich seiner erbarmen, und zu unserm Gott, denn er verzeiht viel. Denn meine Gedanken sind nicht euere Gedanken, und euere Wege sind nicht meine Wege, spricht der Herr." (55, 7, 8.) Auch die Psalmen sind ein hundertfältiges Echo von Gottes Barmherzigkeit und Liebe. „Wie ein Vater sich über Kinder erbarmt, so erbarmt sich der Herr über die, so ihn fürchten." (Ps. 103, 13.) Besonders sprechen die Psalmen von der Allliebe Gottes. „Es wird so selten erkannt [1]), daß Gott die Liebe ist (36, 8. 9.)." Wie oft wird dieser große, dieser allein das bange Menschenherz beruhigende Gedanke wiederholt, und doch, wie wenige verstehen ihn ganz. Wie wenige haben Ueberzeugung und Glauben an das beseligende Wort. „Aber Gott ist die Quelle des Lebens." Es gab und gibt viele, welche, um sich Gott als das allervollkommenste Wesen zu denken, glauben, wir dürfen ihm keine einzige der

[1]) ma jakar.

menschlichen Eigenschaften zuschreiben, auch nicht die höchsten und schönsten der Tugenden, welche den Sterblichen schmücken. Denn, was am schwachen Menschen und in seinem Geiste das Erhabenste sei, könnte in der Gottheit nur Unvollkommenheit heißen. Es mag das, was wir Liebe heißen, eine Zierde des Menschen sein, allein wie können wir Gott die Liebe, die uns bewegt, als eine seiner Eigenschaften zuschreiben, da wir auf einer viel zu niedrigen Stufe der Wesen stehen, um die Art der Vollkommenheiten Gottes zu erkennen. Diesen ruft der Psalmist zu: Wie der Himmel hoch über der Erde ist, wird seine Güte walten, über die, so ihn fürchten. So fern der Morgen ist vom Abend, so fern läßt er unsere Uebertretung von uns sein. Wahr ist es, wir können Gottes Wesen nicht im kleinsten Umfang erkennen, es ist so hoch über unserer Fassungskraft, wie der Himmel über der Erde. Aber er ist die vollkommenste Liebe. (Ps. 103, 11.) Seine Liebe erfüllt die ganze Welt (33, 5,), seine Barmherzigkeit umfaßt alle seine Werke (145, 9.), und währt für und für (118, 1). Wenn aber Gott die Allliebe ist, woher jener schrillende Mißton in der Bibel, der von der Rache Gottes spricht? In 5 M. 32, 35, Jesaj. 63, 4 sagt Gott selbst von sich: „Mein ist Rache und Vergeltung; einen Tag der Rache habe ich in meinem Herzen. Ps. 94, 4. Jesaj. 61, 2. Jerem. 51, 6 sprechen in ähnlicher Weise von Gott; in Ps. 58, 11, wird von dem Gerechten gesagt, er freue sich, weil er Rache geschaut. Ps. 75, 10. richtet David die Bitte an Gott: „Möge kund werden an den Völkern vor unsern Augen die Rache für das vergossene Blut deiner Knechte.“ Die Vorstellung eines Gottes der Rache sagt man in manchen Kreisen, stammt aus dem Kindheitsalter der Welt, da die Menschen sich Gott noch nicht viel besser vorstellten, da Moses zu den Israeliten redete, wie er zu ihnen reden mußte, um auf ihr rohes Herz Eindruck zu machen. Daher, um dieß Volk zu lenken und zum strengen Gehorsam gegen die himmlischen Vorschriften zu bringen, mußte er in der Denkweise desselben reden. Mit Kindern muß anders als mit Erwachsenen gesprochen werden; mit rohen, unwissenden Menschen anders, als mit Einsichtsvollen. Als aber die Juden endlich das Gesetz Mosis beibehielten, und mit Treue beobachteten, blieb auch jene Vorstellung von Gott unter ihnen. Allein dem ist nicht so. Nakam bedeutet in seiner primitiven Bedeutung wohl Rache, aber die eigentliche Bedeutung in den Stellen, wo von Gott die Rede ist, ist Strafe, die zur Besserung und Belehrung führt, eine Strafe, die der Sünde zumeist auf der Ferse folgt. Gott ist der liebende Vater, aber das Kind ist oft Urheber seines Schmerzes, wenn es sich aus Unwissenheit mit gefährlichen Werkzeugen verletzt; dieser Schmerz aber ist der wohlthätige Lehrer der Vorsicht. So ist das Kind Urheber seiner eignen Noth, wenn es aus Muthwillen, Ungehorsam, Eigensinn oder Leichtsinn das seiner Gesundheit Nachtheilige genießt; aber diese Noth wird ihm die wohlthätige Lehrerin der Klugheit

und Tugend. Und selbst wo Gott Noth und Schmerz verhängt, sind sie nicht ein Act der Rache, sondern der Liebe, damit sie Lehrer und Wegweiser der Menschheit zum Vollkommnen werden. „In den meisten biblischen Stellen, sagt Wesseli (b. Ch. 1866, Nr. 7), in denen das Wort Nakam vorkommt, wird es sich, ohne der Exegese im Geringsten Gewalt anthun zu müssen, mit „Sühnen," „Büßen lassen," „Vergelten" oder „Strafen" und Nekama mit „Sühne," „Buße," „Vergeltung" oder „Strafe" wiedergeben lassen. In der hier angegebenen Bedeutung ist der Ausdruck Nakam nicht nur überall zu nehmen, wo er Gott zugeschrieben wird, sondern auch und insbesondere, wo er als gerichtlicher Ausdruck, als terminus judicialis gebraucht wird, wie Gen. 4, 15. Exod. 21, 20. 21. Bei keiner der hier angedeuteten Stellen ist eine Nothwendigkeit vorhanden, das Wort Nakam in seiner ursprünglichen Bedeutung zu nehmen und darunter die schon durch ihre subjective Beimischung unsittliche Rache zu verstehen. Dem Sinn und dem Verständnisse wird vollkommen entsprochen, wenn man ihn als Bezeichnung für die aus der ursprünglichen Rache hervorgegangene strafende Gerechtigkeit nimmt, wie ihn jedes Verbrechen als rechtsverletzende Handlung, als Negation des Rechtes ihrem Wesen nach zur Wiederherstellung des Rechts nothwendig fordert. Nimmt man demnach dem Gesagten gemäß das Wort Nakam in seiner weitern, entwickelten Bedeutung als Sühne, Buße, Strafe — so liegt auch in der an Gott, unsern Vater und König gerichteten, in die Reihe der übrigen Gebete aufgenommenen Bitte: nekom leenenu nikmat dam abodecho haschofuch eben so wenig, wie in anderen Stellen, wo von Gott Nakam prädicirt wird, vom ethischen Standpuncte aus etwas Anstößiges, und auch das ängstlichste Gewissen kann sich dabei beruhigen. Nicht die Rache Gottes, nicht die Rache des Himmels ist es, die auf den Sünder herab gerufen wird, sondern nur die gerechte Strafe über den, der Gottes heiliges Recht gebrochen. Bei einer solchen Auffassung aber liegt in jener Bitte keine Kundgebung einer verwerflichen Gesinnung, keine Verwünschung des Hasses und aufregender Leidenschaft, sondern die gerechte Bitte um Ahndung unschuldig vergossenen Blutes, daher um Wiederherstellung gestörter Rechtsordnung: ein Wunsch, der in dem Herzen eines jeden gerechten und friedliebenden Menschen gehegt und genährt wird und nur von jenen mißverstanden oder schief beurtheilt werden dürfte, in deren Herzen sich noch ein Rest von allerlei trüben, kleinen und großen Leidenschaften vorfindet." Das neue Testament treibt die Menschenliebe auf die höchste Spitze, es lehrt eine Liebe, die zu den Utopien gehört, die der idealste Idealismus ist, es setzt die Gerechtigkeit ganz außer Course, das sogenannte alte Testament will zuerst Gerechtigkeit, dann Liebe. Es verlangt nicht, die andere Wange dem Schläger zu reichen, wenn die eine vom Schläger geschlagen wurde, nein! der Gewaltthätige werde gestraft, oder höchstens verzeihet ihm der Beleidigte. Auch von dem alllieben-

den Gotte erwarten wir vor allem Gerechtigkeit mit Liebe gepaart. Gehen wir weiter. Gottes Allliebe, die ewig währt, priesen die Priester und Leviten, als man den Grund zum Bau des zweiten Tempels legte. (Esra 3, 11.) Nehemia betet aber nicht nur zu dem allliebenden Gott, sondern erinnert sich auch, daß die Allliebe mit der Allgerechtigkeit verbunden ist, die den Bund der Barmherzigkeit bewahrt.

Unter den Apokryphen ist das Buch Tobias seiner ganzen Anlage eine zweite veränderte Auflage des Buches Hiob: Tobias war ein Muster von Frömmigkeit und Gottergebung, wurde aber von unsäglichen Leiden gequält, „Gott verhängte Trübsal über ihn, daß die Nachkommen ein Exempel der Geduld hätten, wie an dem heiligen Hiob." Seine eignen Freunde verlachten ihn und sprachen: Wo ist nun dein Vertrauen? Sein Weib Hanna sprach zu ihm: „Da sieht man, daß dein Vertrauen nichts ist und deine Almosen verloren sind." Aber Tobias betete: „Herr, du bist gerecht, und all dein Thun ist recht und eitel Güte und Treue." (Tobias 1, 2.) Sirach hält sich an das Wort der Bibel. „Der Herr ist gnädig und barmherzig und vergibt Sünden." Seine Barmherzigkeit ist so groß, als er selber ist. (2, 13, 23.) Nachdem er Gott als den Schöpfer preist, der alles gut gemacht hat, ruft er aus: o, wie ist die Barmherzigkeit des Herrn so groß und läßt sich gnädig finden denen, so sich zu ihm bekehren. Eines Menschen Barmherzigkeit geht allein über seinen Nächsten, aber Gottes Barmherzigkeit geht über alle Welt. (17. 18.) Er recapitulirt auch die Worte Kohelet, „daß alle Werke des Herrn gut sind und ein jegliches zu seiner Zeit nützlich ist. (40, 40.) Das Buch der Weisheit erinnert daran, wie Gott die Israeliten väterlich gemahnt und geprüft, und die Egypter als ein strenger König gestraft und verdammt hat. (11, 11.) Indem dieses Buch Gott die Rache zuschreibt, wird zur Erläuterung dieses Begriffes hinzugefügt: „daß sie erkenneten, daß, womit jemand sündigt, damit wird er auch geplagt. Gott hätte sie im Nu vertilgen können, aber er erbarmt sich über alles und liebet alles und hasset nichts ib. Das Buch der Weisheit sagt auch, daß Gott den Sündern in seiner Liebe Zeit zur Buße läßt, obgleich er weiß, das es umsonst ist, daß sie sich nicht bekehren werden. (12, 10.) In der Mechilta Besch. 9 wird darauf hingewiesen, daß schon die Schöpfung der Welt von der Allliebe Gottes zeigt, wie es Ps 89 heißt: olam chesed jibane[1]). Dieselbe Allliebe beurkundete sich, als Gott Israel aus der egyptischen Sclaverei befreite, sie vom Tode beim rothen Meere rettete, und so sie zum zweiten Male ins Dasein rief.

Auch mit der Frage beschäftigt sich die Mechilta (Jitra 6.); wie der liebende Gott ein eifervoller Gott genannt werden kann, da doch der Eifer, der mit

---

[1]) S. auch Mechilta Mischp. 19.

ein, so sieht er es gerne, wenn man sein, wenn auch verurtheiltes, Kind ordentlich pflegt. (Baba Batra 10, 1.) Die Allliebe Gottes wird im Talmud durch Folgendes illustrirt: Das dem Menschen zugedachte Glück wird von dem allliebenden Gott nicht mehr widerrufen, während das böse Verhängniß oft wieder aufgehoben wird, wie es bei Ninive der Fall war. Das Gute kommt rasch, das Böse mit verzögerten Schritten. (Sabbat 55, 97.) Ja, es macht Gott Freude, wenn er durch Gebet von der zu verhängenden Strafe abgeht, und gleichsam von dem Betenden besiegt wird. (Pesachim 119.) Selbst in der Strafe manifestirt sich die Liebe und Barmherzigkeit Gottes. Die verfluchte Schlange findet ihre Nahrung, zu der sie verurtheilt wurde, den Staub, allüberall, der zum Sklaventhum verurtheilte Kananite nimmt an der herrlichen Kost seines reichen Herrn Theil; die verwünschte Frau übt ihre Anziehungskraft auf das männliche Geschlecht aus; die verfluchte Erde gibt allem Lebenden Nahrung. (Joma 75.) Das Glück ergießt sich stromweise, das Unglück nur tropfenweise auf die Erdenwelt. (ib. 76.) Die Leiden, welche Israel in seinen irdischen Verhältnissen so vielfach erfuhr, waren eine Wohlthat. Sie mahnten es, eingedenk zu sein, wie veränderlich, wie unzuverlässig, wie nichtig alles sei was vom Staube kommt und zum Staube gehört; es wurde von den Schlacken, gleich dem edlen Metalle im Schmelztiegel. gereinigt. Israel erhielt ja den Beruf, erhaben zu stehen über dem Spiel des zeitlichen Glückes, und zum Ewigen sich hinauf zu wenden. (Chagiga 9.) Gott ist die Liebe! Gott ist die Barmherzigkeit! Dieser große Gedanke wird und ward von allen Kanzeln, bei allem Unterricht, in allen Gedanken und Gebeten der Juden wiederholt. O möchten ihn auch Alle ganz verstehen.

6. Die Heiligkeit.

Heiligkeit ist das Reine, Unbefleckte. Es ist, was für sich selbst besteht, als das, was es sein soll, unvermischt mit andern Dingen, die ihm fremd sind. So ist das Gemüth ein heiliges zu nennen, in welchem nur die reine Tugend wohnt, und keine Leidenschaft, keine Vorliebe zur Sünde. So ist der Geist geheiligt, wenn er rein ist von allem Irdischen, wenn er nicht nach den Einflüssen seines Körpers will und handelt, sondern sich allein nach den eignen in ihm vorhandenen göttlichen Gesetzen bestimmt. Gott ist allerheilig, d. h. ganz unvermischt, nicht zusammengesetzt, rein ohne Sinnlichkeit, ohne Begierde, Kodesch-chodesch, neu, wie ναός Tempel, Heiligthum und νέος Neumond. opp. chalal, zerlöchern, abnützen, ebenso im Deutschen Heil-Kraft, und sanctus von san. Alles, was wir in der Welt durch unsere Sinne wahrnehmen, ist aus einfachen Stoffen zusammengesetzt. Sobald sie sich vermischen, hört ihre Reinheit auf. Aber nach jeder Zerstörung der zusammengesetzten Körper treten sie wieder in die alte Reinheit zurück. So ist das Gold köstlich, weil es rein zu nennen ist. Umsonst sucht man es durch Feuer zu zerstören. Dieses Naturgesetz auf Gott angewendet, so ist er ein-

fach, erhaben über alles Irdische und Sinnliche, rein. Gott haßt das Böse aus Freiheit und aus Nothwendigkeit. Dies drückt der Psalmist mit den Worten aus: „Denn du bist kein Gott, der das Böse wollen könnte, und das Böse kann bei dir nicht wohnen. (Ps. 5, 5.) Dem Allerheiligen ruft Moses zu: Wer ist wie du so verherrlicht durch Heiligkeit! (2 M. 15, 11.) Die dankbare Channa bezeichnet die höchste Heiligkeit Gottes mit den Worten: „Keiner ist so heilig, wie der Herr.“ (1 S. 2, 2.) Jesaias sagt für „allerheilig“ „dreimal heilig.“ (6, 5.) Selbstverständlich involvirt die Heiligkeit Gottes alle übrigen göttlichen Eigenschaften. Hoseas hebt die Barmherzigkeit als Bestandtheil der Heiligkeit Gottes hervor. „Ich werde meinen Zorn nicht vollführen, ich werde Ephraim nicht zerstören, denn ich bin Gott und nicht ein Mensch, heilig in deiner Mitte, ich komme nicht mit Feindschaft.“ (Hos. 11, 9.) Jes. hebt das Moment der Gerechtigkeit hervor. „Der heilige Gott wird geheiligt durch Gerechtigkeit (Jes. 5, 15); der zweite Jesaias seine Erhabenheit und Ewigkeit. „Denn so spricht der Hocherhabene, der Ewigthronende, Heiliger ist sein Name.“ (Jes. 57, 15.). Ps. 111, 9, nennt Gott den Heiligen und Furchtbaren. Auch in dem apokryphischen Buche der Weisheit 5, 16—24 werden die Eigenschaften von Lohn und Strafe und Gerechtigkeit mit der Heiligkeit in Verbindung gebracht. So wie in Jesaias das Dreimalheilig die Allerheiligkeit bezeichnet, so findet der Talm. jer. Berachot Absch. 9 in dem Plural Elohim Kedoschim den Superlativ der Heiligkeit, um die Meinung zu widerlegen, daß hier eine polytheistische Tendenz vorwalte. Der Talmud, erwägend, daß die Heiligkeit Gottes in ihrer ganzen Tiefe von dem Menschen nicht begriffen werden könne, indem ja jede einzelne Eigenschaft Gottes für den Menschen ein übersinnlicher, überschwenglicher Begriff sei, gebietet, daß man die Heiligkeit Gottes aus besonderer Ehrfurcht nur in einer Versammlung von zehn Personen preise (Berachot 21). Da Heiligkeit auch dem Talmud nichts anders bedeutet, als die Reinheit von allem Sinnlichen, so wird auch der Mensch heilig, wenn er seine Sinnlichkeit unterdrückt. Wie der Naziräer heilig war, weil er vom Weingenusse sich enthält, so jeder, der seinen sinnlichen Genüssen in Speise und Trank Schranken setzt (Taanit 11), sich jeden überflüssigen entbehrlichen Genuß versagt (Jebamot 20), beim ehelichen Umgang sich der Zucht und Sittsamkeit befleißt. (Sabbat 86. Schebuot 18.) Unter den Tanaim wurde der Redacteur der Mischna, der bei allem seinen Reichthum sich der höchsten Mäßigkeit und Frugalität befliß, unser Rabbi der Heilige genannt. (Sabbat 118.) Zu der Lehre von Gott gehört schließlich die Besprechung des

7. Antropomorphismus und der Antropopathie.

Wenn wir auch die Eigenschaften Gottes durch Natur und Offenbarung kennen gelernt haben, so streben wir doch vergebens, uns das allerhöchste Wesen

in seiner ganzen unendlichen Hoheit zu denken. Man sagt, Gott ist allmächtig im Himmel und auf Erden; aber wer kann sich das Eingreifen dieser Allmacht in das große Weltgebäude denken, die da wirkt in den entlegensten Sonnen, wie in dem Halm des kleinsten Mooses? Man sagt, Gott ist allwissend; aber wer kann sich den Alles durchforschenden Blick denken, der da im gleichen Augenblick erkennt, was seit Ewigkeiten war, was überall im weiten Reich der Unendlichkeit geschieht, und was in Ewigkeit sein wird. Man sagt, die Gottheit ist allgegenwärtig, wie können wir uns die Möglichkeit dieses Ueberallseins Gottes vorstellen; unsere geistige Kraft ist endlich, beschränkt und begrenzt. Vergebens bemüht sich der Mensch, sich eine Art Vorstellung von der wirklichen Beschaffenheit Gottes zu machen, es bleibt alles verworren, dunkel und ungewiß. Täglich beten wir zu ihm, täglich ist er unser Gedanke, und doch wissen wir nicht, wie wir ihn uns vorstellen sollen. Die Unkörperlichkeit Gottes hatte daher einen harten Kampf zu bestehen. Die Menschen konnten der Neigung nicht widerstehen, sich eine Vorstellung von dem Aeußern Gottes zu machen. Umsonst ward die Gottheit allgegenwärtig geheißen; die blöden Sterblichen dachten sie sich dennoch in einer Gestalt, die von einem Raume umgeben wäre. Die blöden Menschen dachten sich das höchste unendliche Wesen, von dem das weite Weltall regiert wird, in menschlicher oder gar thierischer Gestalt. Andere, die von dem Worte der Offenbarung vernünftiger wurden, achteten solche grobsinnliche Vorstellungen nicht, aber doch konnten sie sich nicht erwehren, sich Gott mit allerlei Eigenschaften zu denken, die sie wohl an mächtigen Menschen finden, mit Eigenschaften, die selbst an Menschen sehr fehlerhaft sind. Sie stellten sich ihn bald zornig vor; bald durch menschliche Bitten erweicht und gerührt; bald begierig, von den Menschen geehrt zu werden; bald dankbar für empfangene Ehrenbezeugungen; bald, als müsse er erst von uns um das gebeten und von dem unterrichtet werden, was zu unserm Besten dienen könne. Ist es an sich undenkbar, von der Gottheit in seinen Vorstellungen eine Art Bildniß zu haben, so ist es auch sündlich und tadelhaft, sich den Allerhöchsten unvollkommener zu denken, als er ist. Selbst als das Heidenthum überwunden war im jüdischen Kreise, gab es doch noch eine Art des Heidenthums, da man sich Gott zwar nicht in Gestalt eines Menschen oder eines Thieres, wohl aber mit allerlei menschlichen Schwachheiten, auf die unwürdigste Weise behaftet, vorstellte. Nun aber bedient sich die h. S. bildlicher Ausdrücke, die von Menschen hergenommen sind, wenn sie von Gott redet. Sie spricht von Gottes Auge, Mund, Lippen, Zunge, Nacken, Rücken, Armen, Händen, Füßen, Herz, Fingern, Eingeweiden &c. Ebenso werden Gott menschliche Bewegungen und mit physischen Organen vollzogene Handlungen beigelegt, als: Schlafen, Wachen, Gehen, Fahren, Herablassen, Hinaufsteigen, Erscheinen, Stehen, Entfernen, Sehen, Hören, Sprechen, Rufen, Gericht halten, Streiten, Kämpfen, Züchtigen, Tödten, Beleben, Wohnen, Weilen &c. Die h. S.

spricht von Gottes Freude, Schmerz, Betrübniß, Kummer, Liebe, Haß, Gefallen, Mißfallen, Eifern, Wüthen, Zürnen, Bereuen, Lachen, Weinen, Erwählen, Verstoßen, Vergessen, Erinnern, Fluchen, Rächen, Verstocken ꝛc. Allein sie spricht z. B. von der gewaltigen Hand Gottes, um seine Allmacht zu bezeichnen, drückt aber nicht aus, daß Gott Augen, Hände und andere menschliche Gliedmassen habe. Eben so spricht sie sinnbildlich von Vater und Sohn, von der Liebe und Langmuth Gottes, von mancherlei andern aus der menschlichen Natur entlehnten Begierden, um gewisse Wirkungen der göttlichen Weltregierung zu bezeichnen. Aber darum will sie nicht sagen, Gott habe alle diese kleinen, oft tadelhaften menschlichen Neigungen, sondern sie waren gezwungen, von göttlichen Dingen in der armen, menschlichen Sprache zu reden, um denen sich einigermaßen deutlich zu machen, zu welchen sie sprachen. Von einer andern Art sind die Visionen, welche die Propheten Jesaias und Ezechiel von Gott hatten. Man hatte sich in den monarchischen Zeiten auch Gott als König gedacht, der auf einem Throne sitzt, welcher wieder auf Cherubim ruht, umgeben von einem himmlischen Ministerium. (1. S. 22, 19. 1 S. 3, 3. 2 S. 6, 2. Jes. 36, 16). Der begeisterte Prophetismus schmückte diesen Königsthron mit dem himmlischen Hofstaat weiter aus. Ein besonderes Streben, die Antropopathien und Antropomorphismen wegzuschaffen, zeigte sich bei den Juden Alexandriens, wo man sich mehr mit der geistigen Auffassung der h. S. befaßte, als mit der Fortspinnung der Halacha. Den Namen Elohim im Plural rechtfertigte man monotheistisch indem man das dazu gehörige Aussagewort im singular setzte. Die Scheu, der Gottheit Menschliches zuzuschreiben, war eine Frucht des durch die alexandrinische Philosophie erwachten Nachdenkens über Gott und seine Eigenschaften, um solchergestalt den reinen Monotheismus zu begründen und zu befestigen. Aristobul sagt zum König Philometer: Man müsse die göttlichen Worte nicht für gesprochene, sondern wie Thaten ansehen, gleich wie Moses die ganze Erschaffung der Welt für (erfolgt durch) Worte Gottes erklärt, indem er stets gesagt habe: „Und Gott sprach und es ward." Das erste ist, daß Gott die Welt geschaffen, und zum Ausruhen von den Mühseligkeiten des Lebens den siebenten Tag gegeben habe, an welchem er selbst ruhte, der aber heißt das erste Werden jenes Lichtes, in welchem Alles erschaut werde. Daß im Gesetze gesagt sei, Gott habe an diesem Tage geruht, das heißt nicht, daß er nichts weiter gemacht, wie einige meinten, sondern daß er die Dinge für alle Zeit in ihrer ersten Ordnung belassen habe; denn daß er in sechs Tagen Himmel und Erde und Alles darin geschaffen, sei blos gesagt, um anzugeben, in welcher Aufeinanderfolge sie geschaffen seien; nachdem er aber sie geordnet habe, erhalte er sie so und ändere nicht daran. Weiter sagt Aristobul: Der König habe gefragt, in welchem Sinne in der Schrift Gott Hände, Arm, Gesicht, Füße, Gang zugeschrieben würden. Er nun ersuche ihn, diese Ausdrücke in einem der göttlichen

Natur angemessenen Sinne zu nehmen. Die Hand Gottes bedeute seine Macht oder das Vollbringen. Das göttliche Stehen sei gesagt für die Erschaffung der Welt, denn Alles stehe unter Gott und habe von ihm seinen Stand, nämlich, die Eigenschaft, sich nicht in ein anderes Ding zu verwandeln. Das Herabsteigen Gottes könne kein örtliches gewesen sein, denn Gott ist überall. Die Alexandriner faßten überhaupt die Bibel allegorisch auf. Wenn sie auch hiebei zu weit gingen, und die Allegorien auf die Spitze trieben, so waren sie unstreitig im Rechte, wo die Allegorie die antropomorphistischen und antropopathischen Ausdrücke ihres natürlichen Sinnes entkleideten, und den Geist vom Körper des Wortes ablösten. Onkelos verfuhr bei der Behandlung Anstoß erregender Stellen mit einer consequenten Akribie. Nie nennt er Gott Elohim und Adonai, die den Plural haben, sondern immer den vierbuchstabigen Namen, außer wenn diese Bezeichnungen adjectivisch gebraucht werden. Wo Elohim von fremden Göttern gebraucht wird, paraphrasirt er „Furcht," „Irrthum." „Denn mein Name ist in ihm," übersetzt er: „In meinem Namen ist sein Wort," um dem Irrthum zu entgegnen, als ob unter dem in Rede stehenden Engel eine zweite Person Gottes verstanden wäre. So behauptet wirklich Hengstenberg in seiner Christologie 1, 227., unter diesem Engel 2 M. 23, 20, 21 sei jener mit Gott identische oder doch wieder nicht identische zu verstehen, weil es heißt: Mein Name ist in ihm. „Gott roch den lieblichen Geruch" umschreibt er: „Gott nahm wohlgefällig das Opfer auf." „Gott ließ sich herab, die Stadt zu sehen," dafür sagt er: „Gott erschien, um die Stadt zu bestrafen." Passah übersetzt er nicht, Ueberschreitung, als ob Gott wirklich die Häuser der Israeliten übergangen wäre, sondern Verschonung. Wo vom Gehen, Ziehen Gottes die Rede ist, übersetzt er erscheinen. Wo Sehen von Gott gesagt wird, heißt es in Onk. offenbar sein. Onkelos streift den Begriff der Zeit, die nach drei Dimension en Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft sich ausdehnt, ab, wo von Gott die Rede ist. Wo es nämlich heißt Gott werde sich erinnern, werde gedenken, sagt er: Eingedenk sein. Eben so geschickt umschreibt er, wo im Texte von Gottes Angesicht, Hand, Auge oder von Thätigkeiten, wie nehmen, tragen, lieben, verabschenen die Rede ist. Wo nur im Entferntesten eine Anreihung des Menschen an Gott durch das Texteswort gedacht werden könnte, deutet er um. „Bin ich denn anstatt Gott," da nimmt er statt tachat chitat, und sagt: Bin ich denn die Furcht Gottes. Die Frage: Wer ist wie du unter den Mächten? umwandelt er in einen positiven Satz: „Es ist keiner außer dir." Er gibt gleich die Antwort ohne die Frage, welche die Antwort involvirt. (S. Philoxenus v. Luzzato.) Nur da, wo der Ausdruck schwungvoll und erhaben ist, so daß er durch Umschreibung die Kraft und die Hoheit einbüßen würde, gibt O. den antropomorphistischen und antropopathischen Ausdruck buchstäblich wieder. Aber auch dieses Schriftthum konnte die Vorstellung von dem rein geistigen Wesen Gottes nicht

zum Gemeingut der Menschen machen. So haben Philo und seine Nachfolger das „Wort," von welchem die griechischen Schriftsteller da Gebrauch machen, wo sie von Gott reden, als ein eigenes, thätiges, göttliches Wesen ausgegeben, welches ein Vermittler zwischen Gott und den Menschen ist. Die Gnostiker nahmen einen Demiurgos an, welcher bei der Schöpfung der Welt einwirkte. Es scheint, daß Onkelos besorgte, man werde auch den „Sohn Gottes," der die unendliche Gottesliebe zu den Menschen, namentlich zu denen, die ihm durch einen ausgezeichneten Lebenswandel ganz nahe stehen, bezeichnet, man werde diesen antropomorphistischen Ausdruck buchstäblich nehmen und einen Sohn Gottes als göttliches Wesen verehren, darum sagt er zuweilen statt Sohn Gottes, ihr, der Menschen Sohn. (5 M. 5, 19.) Auch im Christenthume wurde schon in den ersten Jahrhunderten der christlichen Kirche gegen die Dreiheit von den Sabellianern ein heftiger Streit geführt. Die Bischöfe Praxeas und Noteus wollten die Dreiheit nur als Eigenschaft Gottes betrachtet wissen und die Arianer sprachen dem Sohne und dem heiligen Geiste die Ewigkeit ab; sie leugneten jede Verwandtschaft ihrer Natur mit der Vaternatur Gottes; nach ihnen ist der Sohn vor den Zeitgenossen, aber doch geschaffen aus dem freien Willen des Vaters, und darum vergänglich. Vermittelnd traten dann die Semiarianer auf; Eusebius von Cäsaräa und Cyrill lehrten die Gottähnlichkeit des Sohnes, weshalb sie auch mit dem Namen Homiousiasten bezeichnet wurden. Allein auf dem großen Concil zu Nikäa wurde durch Bemühung des Anastius das Dogma dahin festgesetzt, daß die drei Gottheiten drei Persönlichkeiten seien, eine jede gleich Gott von Ewigkeit her, daß die drei Persönlichkeiten Gottes aber doch nicht geschieden und unterschieden seien, sondern eine Einheit bilden. Aber diese Canonisirung hatte doch vorerst nur in Beziehung auf den Sohn sich Eingang verschafft; gegen den heiligen Geist war der Kampf erneuert worden. Die Pneutomachen sprachen dem heiligen Geiste die Gottheit ab, und die Macedonianer wollten ihn sogar von jeder Verehrung ausgeschlossen wissen. Der gelehrte Streit wurde darüber fortgesetzt, bis im Concil zu Konstantinopel das Dogma vollständig ausgeprägt wurde, daß auch der heilige Geist gleich sei den andern Persönlichkeiten Gottes und ob sie alle gleich Gott sind, seien sie doch darin verschieden, daß Sohn und Geist vom Vater ausgehen. Nachdem nun das Dogma seine Anerkennung gefunden, und die Kirche die Fleischlichkeit Gottes im Sohne ausgesprochen hatte, wurden Bedenken gegen das sinnlich wahrnehmbare Wesen Gottes erhoben, und sie beschäftigten lange Zeit die Gemüther, die sich Gott in einer menschlichen Gestalt nicht vorzustellen vermochten. Die Doketen meinten darum, die menschliche Natur des Sohnes sei nur Schein und eben so seine geschichtliche Manifestation, während das Wesen seiner Göttlichkeit dabei unberührt blieb, und die Ebioniten, daß im Gegentheil der Sohn nur Mensch sei, den vollen Gegensatz zum Vater bilde, und dennoch diesem gleich sei, während

Appolinaris eine Vermittlung des Gegensatzes anstrebte, er theilt die Natur der Seele und läßt das Empfindungsvermögen des Sohnes menschlich, seinen Geist aber göttlich sein. Dies gab dann die Veranlassung, daß die Nestorianer zwei Naturen, eine göttliche und eine menschliche in dem Sohne annahmen. Die Monophisiten dagegen bestritten dies. Dieses Dogma führte noch zu weitern Erörterungen und Streitigkeiten. — Die Rabbinen sprechen mit Nachdruck gegen jeden Mißbrauch der Antropopathien welche zur Annahme eines göttlichen Wesens außer Gott führen und gegen jede Gott beigelegte menschliche Eigenschaft. Die Mechilta P. Jetro sagt, die h. S. spricht von Gott in solchen Ausdrücken, um sich dem Ohre des Menschen verständlich zu machen lessaber et haosen. Die Mischna nennt solche menschliche Bezeichnungen Kinuj, ele schekina hakatub. Die Auflösungen der Antropopathismen im Einzelnen geschieht nach dem Grundsatz, daß Gottes Zorn, Rache, Fluch rc. die bildlichen Bezeichnungen der der Sünde folgenden Uebel sind, dagegen Gottes Reue, Nachsicht als bildliche Benennungen der in Folge der Verwerfung des Lasters und des Verlassens des sündhaften Wandels eingetretenen bessern Verhältnisse [1]). In Abot 2, 13 eifert R. Simon gegen diejenigen, welche das Gebet als Keba verrichten, um nur Gott einen Dienst zu leisten, wie etwa einem Fürsten und dabei unreinen Herzens bleiben; die etwa in das Gotteshaus rennen, lange Gebete beten, ohne gut und edel zu werden, um so den Herrn des Weltalls zu bestechen. In Rosch Hasch 13 wird davor gewarnt, daß man meine, weil Gott gnädig und langmüthig, darum müsse er vom Gebet des Sünders zum Erbarmen bewegt werden, wie etwa ein guter schwacher Mensch, der gar ungern zürnt, darum könne man im Voraus auf seine Langmuth zählen. Denn Gott, der Alles kennt, ohne von Langmuth oder Erbarmen, von Freude oder Schmerz bewegt zu werden, hat den Lauf der Dinge geordnet und Alles so, daß Alles seine Zeit hat und Alles sein Ziel zum Segen des Guten, zum Untergang des Bösen. Je mehr die Juden angegriffen und von den Lehrern anderer Religionen zur Polemik herausgefordert wurden, um so mehr machten sie darauf aufmerksam, daß man die bildliche Sprache der Bibel und das Verständniß der gelesenen oder gehörten Worte nicht oberflächlich, sondern in ihrer tiefen Bedeutung erfasse.

Wichtig ist der Umstand, daß die babilonische Synode, aus deren Schule der Talmud hervorgegangen ist, 18 Stellen der h. S. geändert haben soll, worunter auch einige aus dem Pentateuche (Tanchuma 15, 7.) Die meisten alterirten Stellen wurden darum der Umänderung unterzogen, weil sie crasse Antropomorphismen enthalten. Joseph Albo nimmt an, daß die Schriftstellen nicht eigentlich geändert, sondern anders gelesen wurden. Dabei wird vom Midrasch der

[1]) Wo Gott phisische Gliedmaßen beigelegt werden, werden sie vergeistigt. So im Midrasch Chasit (H. L. 1, 9), über den Vers: das ganze Himmelsheer stand ihm zur Rechten und Linken.

Ausdruck kabijachol, als wenn man von Gott so sagen könnte, gebraucht. Einen einzigen Gegenstand von überschwenglichem Antropomorphismus ließen die Rabbinen außer aller interpretirenden Zurechtlegung, d. i. die Vision Ezechiel 1, welche Vision sie Chagiga 13, a Mercaba nannten. Dieses K. enthält nämlich die Himmelsordnung und besonders Gottes Thron; sie erlaubten nur einem Einzelnen, von höhern Geistesanlagen darüber zu forschen. R. Joseph wollte wirklich den Alten von Pumpadita hierüber nichts mittheilen. Weil die Eigenschaften Gottes nur vom Menschenkreise entlehnt sind, und auf Gott nicht absolut anzuwenden sind, darum untersagten die Rabbinen, die Eigenschaften zu häufen und andere Attribute zu gebrauchen, welche nicht die Sanction erhalten haben. Du hast nicht mehr Eigenschaften Gottes zu gebrauchen, als die vorgeschriebenen, erinnerte R. Jochanan im 3. Jahrh. einen Vorbeter, der Gott mit allzuviel Eigenschaften überhäufte. So auch R. Chanina. Wozu so viel? sprach er, nicht einmal die gewöhnlichen, groß, mächtig, ehrfurchtbar dürfte man vorbringen, hätte nicht Mose dieselben genannt und die große Synode sie festgesetzt. (Berachot 93.) Ja man bestrafte mit Verfluchung denjenigen, der sich die willkürliche Häufung der göttlichen Eigenschaften erlaubte. (j. Berachot 9, 1.) Das dogmatische Christenthum wiesen sie mit den Worten von sich ab: „Ein Mensch von Fleisch und Blut hat einen Vater, einen Bruder, einen Sohn, aber Gott hat keinen Vater, keinen Bruder und keinen Sohn, denn also heißt es: Und außer mir ist kein Gott (Midr. 5 M. 14, 2.) Gott hat keinen Sohn, aber aus Liebe nannte er Israel: Söhne. Man hatte die Worte der Bibel gegen die Rabbiner ins Treffen geführt, indem man sie buchstäblich nahm und die abweichende dogmatische Lehre damit decken wollte. So sagte man z. B. das Plural Elohim sei nicht ein üblicher pluralis majestatis, sondern deute auf einen wirklichen Plural. Eben so die Stelle „Wir wollen einen Menschen schaffen, und El. Elohim, Adonai spricht. Allein R. Simlai entgegnete im 3. Jahrh. daß ja das Prädikat im Sing. steht. (j. Ber. 9.) Auf gleiche Weise wird von R. Ismael gegen das Ende des 4. Jahrh. die Stelle: „Der Ewige ließ von dem Ewigen über Sodom und Amora Schwefel und Feuer regnen," als gewöhnliche biblische Redeweise erklärt. — Und nun müssen wir die Gott zunächststehenden Gottesdiener betrachten.

D. Die Engellehre.

Engel sind überirdische, körperlose persönliche Wesen mit übermenschlich hohen Kräften der Intelligenz und des Willens ausgerüstet. Während der Materialismus, Pantheismus und theologische Rationalismus ganz ihren Principien gemäß, das Dasein der Engel verneinen, findet die tiefere Philosophie die Existenz höherer Wesen, deren Sein und Leben rein im Geiste aufgeht, wahrscheinlich; sie findet es höchst vernünftig und mit ihrem Begriffe von Ordnung, von Gottes

Weisheit, Güte und Heiligkeit ganz übereinstimmend, daß mit dem Menschen die ganze wohlgegliederte Schöpfung noch nicht geschlossen sei, sondern daß es vollkommenere Geschöpfe als wir sind, daß es Engel gebe. Dieser Glaube war sehr natürlich, da es in der Natur keine Lücke gibt, alles darin, wie eine unendliche Kette zusammenhängt; das unvollkommenste Wesen, das tiefste Glied dieser Kette nur durch millionfach verschiedene Abstufungen und Uebergänge anderer höherer Glieder mit dem Vollkommenern zusammenhängt. Zwischen dem Bruchstück des todten Felsen und dem Menschen liegt die lange Reihe der Pflanzen und die noch längere Reihe der Thiere; der todte Stein schließt sich erst in Kristallen an die schlechteste Pflanzengattung an; gewisse Pflanzen haben wieder ein beinahe thierisches Leben, durch eine zahllose Reihe lebendiger Geschöpfe folgt immer das vollkommenere auf das vollkommene, bis das vollkommenste der Thiere endlich an den unvollkommensten thierartigen Menschen rührt. Das klügste der Thiere wird des Menschen zwar gewahr, aber es ahnt nicht im entferntesten Sinn, was der Mensch ist und was er durch sein Geistesvermögen ausrichtet und erkennt. Wie dürfte sich der Mensch einbilden, daß der vollkommenste Mensch unmittelbar und zunächst an die Gottheit selbst rühre. Eine Leiter sah Jakob auf Erden, deren Spitze in den Himmel reichte, Engel Gottes stiegen auf und nieder. In den ungeheuern Zwischenräumen, welche den Menschen vom Allmächtigen scheiden, ist der überall herrschende Zusammenhang in der Natur keineswegs unterbrochen; daß zwischen Gott und dem Menschen eine unendliche Einöde wäre, ist nicht denkbar. Zwischen den menschlichen Naturen und der Gottheit stehen noch zahllose höhere Wesen, überirdische Naturen, welche Gott ähnlicher sind als der nichtige Mensch. Wir nennen diese Wesen Engel, Malach, Bote, Gesandter, ohne darum ihre Beschaffenheit oder die Zahl der Abstufungen zu kennen, die zwischen dem unvollkommensten der Engel, welcher dem vollkommensten der Menschen am verwandtesten ist, und zwischen dem herrlichsten der erschaffenen Wesen stehen, welches in unaussprechlicher Seligkeit die Nähe Gottes empfindet. Auch die heil. Schrift redet vom Dasein dieser schönen Naturen, ohne uns von dem, was sie sind, und worin ihre Vorzüge bestehen, Begriffe mitzutheilen. Sie gedenkt nur ihrer größern Seligkeit; sie sagt von ihnen nur, daß sie die Diener des Höchsten und Vollstrecker seines Willens sind. Von jeher hat auch die Synagoge, gestützt auf Schrift und Tradition, den Glauben an die Engel als wirkliche und bestehende Wesen gelehrt und bloß eine durch nichts berechtigte, mehr als willkürliche und höchst unglückliche Exegese konnte in ihnen nur imaginäre Wesen oder Personificationen der verschiedenen göttlichen Eigenschaften finden wollen. Der Umstand, daß Moses in der Schöpfungsgeschichte mit so großer Genauigkeit die Ordnung und die Art und Weise angibt, auf welche im Himmel und auf der Erde alle körperlichen und sichtbaren Dinge gemacht wurden, dagegen aber

der geistigen und unsichtbaren Wesen mit keinem Worte gedenkt, veranlaßte schon die Behauptung, ihm sei die Existenz der Engel unbekannt gewesen, und erst in einer spätern Zeit sei die Lehre von den Engeln aufgekommen. Allein dieses argumentum a silentio beweist hier um so weniger, als Moses in seinen Büchern der Engel häufig gedenkt, und dadurch den Beweis liefert, daß ihm ihre Existenz eine ausgemachte Wahrheit war. Beginnt ja Moses: Im Anfange erschuf Gott Himmel und Erde," ohne erst das Dasein Gottes zu lehren, sondern dieses Bewußtsein, diesen Glauben voraussetzend. So spricht Moses von Engeln, ohne zuvor den Glauben an sie zu befehlen, oder von ihrer Entstehungsweise zu sprechen. So setzte Moses auch den Glauben an Unsterblichkeit voraus, spricht davon wie von einer bekannten und anerkannten Thatsache, ohne zuerst den Glauben an die ewige Fortdauer der Seele zu gebieten. Vor allem entsteht die Frage, wie hat Gott die Engel erschaffen, was gehört zur Natur und zum Wesen derselben? Abgesehen von den Namen und Bezeichnungen, welche den Engeln gegeben werden, und deren Vortrefflichkeit ausdrücken, da sie Heilige, Elohim, Kinder Gottes, Kräfte, Thronen, Herrschaften ꝛc. heißen, leuchtet ihre höhere Natur schon aus der Stellung hervor, welche sie zwischen Gott und den Menschen einnehmen. Dieses ihr höheres Wesen ist einmal darein zu setzen, daß sie reine Geister, körperlos sind, nichts Materielles sich an ihnen findet. Wenn sie dem Abraham und Jakob, dem Lot, dem Tobias ꝛc. in menschlicher Gestalt erschienen sind, so war diese ihnen nicht natürlich, sondern nur auf einige Zeit von ihnen angenommen, um mit den Menschen, zu denen sie Gott sandte, sichtbar verkehren zu können. So oft man himmlischen Wesen eine menschliche, mitunter sehr furchtbare Gestalt zuschrieb (Richter 13, 6.), so verstand man darunter eine verklärte, eine ätherische Hülle. So wurden himmlische Wesen vom Himmel auf die Erde gesandt, und um mit den Menschen zu verkehren, mußten sie eine menschenähnliche oder eine Art irdische Gestalt annehmen. Der an Bilam entsendete Engel wurde nicht sogleich von ihm wahrgenommen, obgleich er bereits von der Eselin gesehen worden war. Die himmlischen Reiter, welche zum Schutze des Elischa abgeschickt wurden, wurden erst auf das Gebet des Propheten seinem Diener sichtbar. Engel, die keinen Auftrag zu überbringen, sondern nur zum Schutze oder zur Hilfe für jemanden gesandt wurden, blieben in der Regel unsichtbar, und wurden entweder erst dann erkannt, als ihre Wirkung offenbar wurde, oder blieben ganz unerkannt. Dachte man sich die Engel in Menschengestalt, so dachte man sich die landesübliche Kleidung dazu. Erschienen sie in menschlicher Gestalt, dann setzten sie sich auch zuweilen nieder, und nahmen manchmal Speise zu sich. Nach Beendigung ihres Auftrags verschwanden sie meistens, oder gingen nach Menschenweise davon. Wer einen Engel gesehen hatte, glaubte zuweilen, er müsse sterben. Neben dieser Unkörperlichkeit besteht der Vorzug und das höhere

Wesen der Engel in ihrer höhern Erkenntniß und Willenskraft. In Beziehung auf die göttlichen Rathschlüsse und die Weltregierung ist ihre Erkenntniß nach Grad und Umfang weit reiner, tiefer und umfassender als die des Menschen, indessen doch immerhin nur relativ vollkommen, auch für sie ist die Zukunft eine verhüllte. Aehnlich, wie mit der Intelligenz, verhält es sich mit ihrer höhern Willens- und Thatkraft. So sehr diese z. B. dadurch bezeugt ist, daß ein Engel in einer Nacht alle Erstgeburt in Egypten tödtet, während ein anderer das Heer Sanheribs schlägt und der Psalmist sie Ps. 120, 2. Helden der Kraft nennt; so ist sie doch keine wahrhaft schöpferische. Die Engel erscheinen als die Boten Gottes. Waren so die Engel in großer Vollkommenheit erschaffen worden, so wurden sie auch in Hinsicht auf die sittliche Natur, auf das Gute, mit Heiligkeit und Gerechtigkeit ausgerüstet. Durch diese letzte Vollendung ist die Natur der Engel eine gute, ihr Wesen ein heiliges, daher sie auch geradezu die Heiligen genannt werden. (Deut. 33, 3. Ps. 89, 6. Dan. 8, 15.) Diese Heiligung, wie sie nicht aus der Natur der Engel floß, noch zu ihr nothwendiger Weise gehörte, sondern ein freies Geschenk der Gnade war, wirkte nicht in der Weise necessitirend auf den freien Willen der Engel ein, daß sie sich nur im Guten hätten bethätigen können, die Wahl, die Möglichkeit, sich für das Böse zu entscheiden, war ihnen gegeben. Daher sind auch die Engel nicht fehlerfrei. (2 Sam. 14, 17. 20. 19, 28. Sech. 14, 5. Hiob 4, 18. 25, 5, 2.), obgleich sie im Allgemeinen die Freiheitsprobe bestanden, und sich unter dem Beistande Gottes durch eigne Thätigkeit und Entscheidung die Sittlichkeit als Fertigkeit errangen und das heilige Wesen als andere Natur, die objective Heiligkeit und Gerechtigkeit so zu sagen subjectivirten. Von einem Theile der Engel aber, welche die Freiheitsprobe nicht bestanden, von einem Lucifer, dem Anführer der aufrührerischen Engel, von dem Oberhaupt der Teufel (Mat. 12, 24.) der nicht unterwürfig sein wollte (Offb. 12, 10. 1 Tim. 3, 6.), weiß das alte Testament nichts. Was die Anzahl der Engel betrifft, weist die heil. Schrift auf eine unendliche große Vielheit derselben hin; sie spricht gelegenheitlich von vielen Tausenden (Ps. 67, 18.), von tausendmal Tausend, von zehntausendmal Hunderttausend (Dan. 7, 10.), von Myriaden von Engeln (Deut. 33, 2). Math. 26, 53 spricht von Legionen. Eine specielle Ziffer kennt die heil. Schrift nicht. Dagegen glauben viele christliche Lehrer, die Anzahl der Engel verhalte sich zu der der Menschen wie 99 zu 1; das verirrte Schaf nämlich in der Parabel vom guten Hirten (Luc. 12, 32.) bedeute das menschliche Geschlecht, und die 99 Schafe die sich nicht verirrt, die Engel. In dieser ihrer zahllosen Menge bilden die Engel verschiedene Classen, die heil. Schrift selbst deutet darauf hin, daß wie im Naturleben, so auch im Geisterreiche schöpferisch gesetzte Rangordnungen und Abstufungen bestehen, wenn an verschiedenen Orten von Cherubim, Seraphim, Erelim die Rede ist. Man dachte

sich in den ältesten Zeiten Gott auf einem Thron sitzend, umgeben von einem ganzen Heer des Himmels, welches ihm rechts und links zur Seite steht. (1 K. 22, 19.) Das Himmelsheer bestehe aus verschiedenen Engeln, aus Cherubim, die auch den Thron tragen (Jes. 37, 17) und mit flammendem Schwerte vor dem Eingange des Paradieses zur Wache stehen; aus Seraphim mit Händen und sechs Flügeln, deren zwei ihnen das Gesicht, zwei die Füße bedecken, zwei sie schwebend erhalten; aus feurigen Wagen und Rossen in großer Menge (2 Kön. 2, 11. 6, 17. Ps. 68, 18.). Die Himmelsheere bilden den Hofstaat des Königs aller Könige, sind in seinem Gefolge, wechseln sich ab, und singen ihm Loblieder (Hiob 38, 7. Ps. 89, 6. 103, 20.); sie harren seiner Befehle und führen sie als seine Boten, als „die Vollstrecker seines Wortes" aus. Verändert Gott seinen Ort, läßt er auf die Erde sich nieder, so begleitet ihn sein Hofstaat, und Cherubim tragen seinen Thron wie einen Wagen. (2 S. 22, 11. Ps. 68, 18. Sech. 14, 5.). Es scheint über allen Zweifel erhaben zu sein, daß die Engel (im engeren Sinne des Wortes) die unterste, aber auch zahlreichste Classe bilden, die Seraphim dagegen die oberste, der Zahl ihrer Glieder nach aber die geringste, daß überhaupt die Anzahl der Individuationen innerhalb der einzelnen Chöre im umgekehrten Verhältnisse zu der graduellen Erhabenheit stehe. Daß Engel ständige, individuelle, concrete Mission gehabt haben, finden wir erst nach dem Exil. Erst da wird uns von dreien derselben eine ganz concrete Mission berichtet. Gabriel erscheint als der Verkünder froher Botschaft. (Dan. 8, 16. 9, 21.); Raphael als Wiederhersteller leiblicher Gesundheit (Tob. 3, 25. 6, 16. 12, 15.), und Michael als Beschützer Israels und Besieger der satanischen Rotte. (Dan. 10, 13. 21. 12, 1.). Im Exil nahmen sie babilonische und persische Anschauungen auf, und die Anschauungen und Lehren dieser Völker über die höhern Wesen wirkten auch auf die Juden ein, und modificirten oder erweiterten ihre Engellehre. Jecheskel wurde unter Jojachin mit den Juden nach Babylon geführt. Fünf Jahre waren seitdem verflossen, genug, um ihn der unmittelbaren Theilnahme an den Kämpfen und Krämpfen seiner Brüder in Palästina zu entrücken. Seine Heimat stand wohl lebendig vor seiner Seele, aber der reale Zusammenhang war abgebrochen. Sein Blick war daher weniger dem Realen zugewendet, er war vielmehr phantastisch und in sich gekehrt. Ueberdieß wirkten auch babylonische Anschauungen auf seine Geistesrichtung und Phantasie, die von Natur lebhaft, scharf und schroff war. Die Vision des Jecheskel war folgende: Er sah vier Cherubim, deren eigentliche Gestalt menschenähnlich, aber vierseitig war, und an jeder Seite ein Gesicht, nämlich ein Menschen-, Löwen-, Stier- und Adlergesicht, einen Flügel und eine Hand unter diesem, sowie gerade gleichmäßige Füße mit runden Kalbshufen hatte; zwei dieser Flügel hatte jeder Cherub über das Haupt gebreitet, mit zweien fliegt und bedeckt er den Leib. Die vier Cherubim standen

im Viereck zusammen, und ihrer Flügel Enden berührten sich; sie sahen wie glühende Kohlen aus, und zwischen ihnen war wogendes Feuer; sie waren in beständiger Hin- und Herbewegung, ohne daß sie ihren Standpunct veränderten; so sie aber sich fortbewegen sollten, brauchten sie keine Wendung zu machen. Neben jedem Cherub und unterhalb befand sich ein großes Rad wie Chrysolith, das aber eigentlich aus zwei, sich im rechten Winkel durchschneidenden Rädern bestand, und voller Augen war. In den Cherubim waltete der göttliche Geist und von diesem wurden auch die Räder, in welche er von den Cherubim übergeht, in Bewegung gesetzt, stets gleichmäßig mit den Cherubim. Ueber den obern Flügeln der Cherubim war eine krystallne Wölbung, über dieser ein saphirner Thron, und auf diesem eine Menschengestalt, die unterhalb wie Feuer mit einem Regenbogenstrahlenkranz, oberhalb wie Golderz in Feuer aussieht. Die vier Wesen, die der Prophet im Feuer sieht, nennt er hier Cajoth, in abermaliger Erscheinung derselben K. 10. erkennt er sie für Cherubim. Chajot, heißt nämlich „lebende Wesen,“ ohne Bestimmtheit. Die Cherubim erscheinen mit vier Gesichtern und vier Flügeln, während der mosaische Cherub nur ein Gesicht und zwei Flügel hatte. Einen Leitfaden zur Erklärung dieser Vision suchte man vergebens, anderseits führten die Deutungen leicht zu götzendienerischen Abwegen, daher wurden Erklärungen und Auslegungen der Maase Merkaba verboten. Jecheskel war bei diesem Anblick auf sein Gesicht gefallen, ein Geist mußte ihn aufrichten, er entfernte sich, von diesem Geiste getrieben, und vernahm hinter sich ein großes Getöse der sich wieder erhebenden göttlichen Erscheinung. Im 8. K. schildert der Prophet die bis hieher verkündigte traurige Situation Israels und Jerusalems auf eine feierliche Weise. Der Prophet wird im Geiste nach Jerusalem versetzt, wo er denn die abscheulichste Idolatrie antrifft, die im Tempel selbst begangen wird. Der Untergang Jerusalems und seiner entarteten götzendienerischen Bewohner wird daher beschlossen, und die Herrlichkeit Gottes verläßt den Tempel. Das Ganze ist eine Wiederholung der Vision, welche der Prophet bei seiner Berufung hatte. Im sechsten Jahre, im sechsten Monde, am fünften des Mondes saß er in seinem Hause, und die Aeltesten Jehudas saßen vor ihm, da sah er eine Form wie das Aussehen von Feuer, vom Aussehen seiner Lenden abwärts Feuer, und von seinen Lenden aufwärts wie Aussehen von Licht, wie Golderzschein. Und es streckte die Gestalt eine Hand aus, und ergriff ihn bei den Locken seines Hauptes und der Geist trug ihn zwischen Erde und Himmel und brachte ihn nach Jerusalem, in göttlichen Gesichten, zum Eingang des Thores des innern Hofes, das gen Mitternacht gerichtet ist, woselbst der Stand des Bildes der Eifersucht, des Eifer erweckenden. Und siehe daselbst war die Herrlichkeit des Gottes Israels, wie das Gesicht, das er im Thale gesehen. Der Führer leitete ihn, und er erblickte vielerlei abgöttische Gräuel im Tempel. Nun wurden

die Strafvollstrecker, jeder sein Zerstörungswerkzeug in der Hand, herbeigerufen. Sechs Männer kamen vom Oberthor mit Vernichtungsgeräthen in der Hand, in ihrer Mitte war ein Mann mit Linnen bekleidet, und ein Schreibzeug an seiner Seite. Letzterem befahl die Erscheinung durch die Stadt zu gehen, und allen Frommen darin die Stirn mit einem Taw zu zeichnen, die Uebrigen sollten diesem folgen, und jeden Nichtgezeichneten niedermachen. Der Mann, der mit Linnen bekleidet und das Schreibzeug an seiner Seite hatte, brachte Bescheid, sprechend: Ich habe vollbracht, wie du mir geboten. Der Mann erhielt Befehl, daß er hineingehe zwischen das Geräder innerhalb des Cherubs, seine Hände mit Feuerkohlen zwischen den Cherubim fülle und sie über die Stadt ausstreue, und der Mann ging hin. Der Prophet hatte also schon Engel mit bestimmten Aemtern zur Strafe. Die Zahl 7 ist jedoch bei ihm eine ungefähre. Von einem „Fürsten des Heeres Gottes" ist schon Jesua 5, 13. die Rede, und ist kein Grund vorhanden, diese Stelle einer nachexilischen, das Buch Josua überarbeitenden Feder, zu vindiciren. Noch einen höhern und der Gottheit nähern Grad nahm der Erzengel ein, der unmittelbar in Gottes Nähe, vor Gottes Angesicht weilte, und zum öftern Israel von seinen Leiden befreite (Jes. 63, 9.). Solche Erzengel, die unmittelbar vor Gottes Herrlichkeit erschienen, gab es, nach Tob. 12, 15. sieben, doch der oberste derselben pflegte die Gottheit zu vertreten, unter seinen speciellen Schutz dachte man sich Israel gestellt. Einen erweiterten Kreis eröffnet die visionäre Darstellungsweise des Propheten Secharja der Engellehre. In der ersten Vision schaut er das Glück und die Größe Judas und Jerusalems. Es erscheinen dem Propheten Reiter auf rothen, falben und weißen Rossen. Die Reiter standen im Grunde zwischen Myrthen, eine Symbolisirung ihrer Meldung, daß alles ruhig und friedlich sei. Auf einem rothen Rosse zwischen den Myrthen hielt ein Mann, dieser sagte dem Propheten: Gott habe diese Reiter ausgesandt, um die Erde zu durchwandern, worauf diese dem Engel mittheilten, daß sie die Erde durchwandelt haben, und daß alles ruhig sei. Nun tritt der Engel als Vermittler auf zwischen dem Propheten und Gott, und theilt das Tröstliche jenem mit. Es ist also wieder ein Erzengel, der vor Gott steht, und ein besonderer Schutzengel Israels ist. Weiter wird der hohe Priester Jehoschua angeklagt, aber der Erzengel befreit ihn von Satans Anklage, und setzt ihn zum Hohenpriester ein. Nachdem ihm reine Kleider angelegt wurden, redet ihn der Erzengel an: Wenn du in meinen Wegen wandelst, und wenn du meine Wacht wahrest, so sollst du auch mein Haus richten, du auch meine Höfe wahren, und ich gebe dir Führer aus den hier Stehenden, d. h. die Engel werden dich schützen und begleiten. Hier haben wir also ein Engelheer, einen Ankläger und einen Patron, einen Kategor und einen sanegor. Wie Jehoschua als Hohepriester gefeiert wird, so Serubabel als Volksfürst. Der Engel weckte den Propheten aus dem Schlafe,

er sieht einen goldnen Leuchter mit sieben Armen, auf denen sieben Lampen, über dem Leuchter einen runden Oelbehälter, in welchen zwei Röhren münden, die in den Oelbehälter das Oel leiten aus zwei Olivenbüscheln, welche an zwei Oelbäumen, deren einer zur Rechten, der andere zur Linken des Leuchters steht. Der Engel erklärte die Bedeutung des Gesichtes. Die 7 Lichter bedeuten 7 Augen Gottes, das sind wohl die 7 Erzengel, welche die ganze Erde durchstreifen, und mit Freuden das Bleiloth in Serubabels Hand sehen, die beiden Söhne des Oels sind die beiden Gesalbten, die bei dem Herrn stünden.

Die vollendetste Vision Secharjas ist die achte im K. 5. Der Prophet sieht ein in der Luft schwebendes Maß, in welchem ein die Bosheit vorstellendes Weib sitzt, der Erzengel wirft sie nieder in das Epha, verschließt es durch ein großes Bleistück, und läßt es durch die Luft nach Babylon bringen, wo ein Gebäude darüber errichtet werden soll. Die aus Babylon gekommene Bosheit soll nämlich wieder dahin zurückkehren, und dort bleiben. Und wieder schaute der Prophet zwei Frauen hervorkommen, in deren Flügeln Wind war, und die Flügel gleich Storchflügeln hatten, diese hoben das Epha zwischen Erde und Himmel. Da fragte der Prophet seinen Engel: Wohin bringen diese das Epha? Und der Engel sprach: Ein Haus zu bauen für dasselbe im Lande Schinear. Um die Züchtigung Babels darzustellen, läßt er Wagen und Rosse aus zwei kupfernen Bergen, welche die unerschütterliche Festigkeit andeuten, hervorgehen; die Rosse waren von verschiedenen Farben, und werden von Boten Gottes gelenkt. Die Engel, welche die vier Winde beherrschen, warten auf den Befehl Gottes, den sie vollziehen. Der Erzengel sagt zum Propheten: Schau, die in das Mitternachtsland gezogen, sie haben meinen Zorn am Mitternachtslande gestillt. Der Prophet Maleachi verkündet ein Gericht Gottes, um die Welt zu läutern. Ein Bote Gottes werde plötzlich kommen und dem Herrn den Weg zum Gerichte bahnen, und plötzlich wird kommen zu seinem Tempel der Herr, der ihn begehret, und der Bote des Bundes, nachdem ihr verlanget. Die jüdischen Erklärer verstanden den Prophet Eliahu darunter, so auch Stähelin S. 136. 137, weil Eliah nach 2, 4. 5. den Bund Gottes mit Lewi wieder erneuern solle. Andere den Messias. Man könnte auch Maleachi selbst darunter verstehen, wenn Maleachi Esra war; allein die Parallelisirung des Herrn und des Bundesengels und die Anführung eines schauerlichen Weltgerichtes weist auf einen wirklichen Engel hin, der als Schutzengel Israels jene neue Weltordnung herbei führen werde, in welcher Israels goldenes Zeitalter eintreten werde. Früher dachte man sich, was die Engel im Großen und Allgemeinen für das Menschengeschlecht sind und wirken, das ist und wirkt der einzelne Engel für den einzelnen Menschen als Schutzengel. Ps. 91, 11. Daß den Kleinen Schutzengel zur Seite gegeben sind, deutet die heil. Schrift 1. B. M. 14, 7. 48, 16. Ps. 33, 8. 90, 11. Hiob 23,

33. an, nach dem Exil aber dachte man sich die verschiedenen Völker und Welttheile unter den speciellen Schutz der Engel gestellt. Sowohl die alexandrinischen als die Juden Judäas gaben dieser Vorstellung Raum. Die LXX umschreiben 5 M. 32, 8 dahin, daß Gott die Grenzen der Völker aufgestellt habe nach Anzahl der Engel Gottes. Sirach 17, 17 sagt: „Jedem Volke hat Gott seinen Führer aufgestellt." Die Art und Weise jedoch, wie die Engel mit der materiellen Welt näher in Beziehung sich setzen, wurde nicht näher bestimmt. Man glaubte, daß ein Senat von 70 Engeln den Thron Gottes umgebe, wie der irdische Präsident eines Gerichtes 70 Senatsräthe um sich hat. Die 70 Engel sind über die Völker gesetzt, welche nach 1 M. 10. siebzig ausmachen, deren Schutzengel sie sind. Diese Vorstellung ist am klarsten im Buche Daniel ausgedrückt. Die Engel des himmlischen Senates heißen dort Irin und Heilige.

Nebuchadnezar sah nämlich ein Gesicht auf seinem Bette und siehe, ein heiliger Ir verkündigte ihm in einem Simbole seine traurige Zukunft, die so lange dauern wird, bis daß sieben Zeiten über ihn um sind, mit dem Zusatze, daß solches im Rathe der Wächter beschlossen, und im Gespräch der Heiligen berathschlagt worden sei. Irin sind eigentlich Kugeln, γύροι die Planetensphären. Berthold vergleicht sie mit den 7 Amschaspands der Perser, welche Wächter der Welt heißen, amescha-çpenta, nicht die Augen schließend, womit die griechische Benennung ἐγρήγοροι zu stimmen scheint. Weil aber diesen Namen im Buche Henoch und bei den Kirchenvätern auch die bösen Engel führen, so möchte man damit γοργότης γοργός wild, schrecklich, zu vergleichen haben, und weil der Urbegriff: hitzig, feurig, so paßt ἐγρήγορος sowohl auf die bösen, als die guten Engel, welche beide mythische Personificationen der Lichtkörper am Himmelszelt sind, die bald als Glücks- bald Unglückssterne gedeutet wurden; und Daniel redete ja die astrologische Sprache der babilonischen Magier. Man hatte ja auch geglaubt, daß die Sterne Chajot, das ist belebte Wesen seien und daß sie sogar Kämpfe für Israel kämpfen. (Hiob 38, 7. 25, 5. Richter 5, 20.) Wie Senat und Senior und Gerousia auf die Wurzel, welche alt bezeichnet, zurückzuführen sind, so nannte Daniel Gott den Alten. Dieser Alte setzte sich; das Kleid war schneeweiß, und das Haar auf seinem Haupte wie Wolle; sein Stuhl war eitel Feuerflammen, und desselbigen Räder brannten wie Feuer. Und von demselben ging aus ein langer feuriger Strahl. Tausend mal tausend dienten ihm, und zehntausendmal zehntausend standen vor ihm. Das Gericht ward gehalten und die Bücher wurden aufgethan. (Daniel 7, 9—12.)

Das Verhältniß der Engel zu einander anlangend, dachte man sich sie, wenn auch in verschiedenen Ordnungen, doch nur Ein großes Geisterreich ausmachend; sie stehen in Absicht auf Erkenntniß und Wille in der innigsten geistigen Gemeinschaft, obgleich sich nicht bestimmen ließ, in welcher Weise sie ihre Gedanken sich

mittheilen. Daniel hörte, bezüglich der Leiden unter Antiochus Epiphanes, einen Heiligen reden, und dieser Heilige sprach zu einem, der da redete: Wie lange soll doch währen vom täglichen Opfer, und der Sünde? Er antwortet ihm: Es sind zweitausend und dreihundert Tage ꝛc. Daniel hätte gern dieses Gesicht verstanden. Da hörte er zwischen Ulai eines Menschen Stimme, der rief und sprach: Gabriel, lege diesem das Gesicht aus, daß er es verstehe, was der Engel sofort that. (Dan. 8, 13—19.) Hier sehen wir, wie ein Engel den andern fragt, wie lange die schrecklichen Zeiten dauern werden, und dieser darauf dem Daniel Bescheid gibt, welcher sich unter Engeln befindet, so daß der fragende Engel die Stelle Daniels vertritt, dem die Frage auf den Lippen schwebt. Dem Daniel werden auch 8, 15 Engel sichtbar, die wie Menschen aussehen und wie Menschen sprechen. Und wieder ertönte die Stimme eines unsichtbaren Wesens zwischen den Ufern des Ulai, welcher dem Engel Gabriel zurief: Gabriel, mache diesem die Erscheinung verständlich. Dieser tritt näher, Daniel erschrickt und fällt nieder; Gabriel fordert ihn auf, aufmerksam zu sein, er erschrickt noch mehr; da richtet ihn Gabriel auf und erregt endlich seine Aufmerksamkeit für die wichtige Kundgebung. Das 9. K. berichtet von einer Vision. Daniel forscht über die 70 Jahre des Jirmiah, welche das Exil beendigen sollen, er drückt seine Gefühle und Wünsche in einem Gebete aus. Da erscheint ihm der Engel Gabriel, und löst seine Zweifel und Bedenken damit, daß die 70 Jahre als 70 Jahrwochen aufzufassen seien, daß innerhalb dieser 490 Jahre der Tempel und die Stadt wohl werden erbaut sein, aber bedrängt und vorübergehend zerstört, um dann endlich zu ewiger Gerechtigkeit gesalbt zu werden. Am klarsten ist die Angelologie im 10. K. gezeichnet. Hier werden Engel genannt, welche die Fürsten der Perser, Griechen und Juden sind; es heißt, daß unter diesen Engelfürsten der Nationen eine Rangordnung stattfindet; daß Michael der Engel Israels und einer der obersten Engel ist; daß diese Engelfürsten auf die Regierungen der Erde Einfluß nehmen, unter einander für ihre Nationen streiten, von dessen Ausgang das Wohl und Weh des betreffenden Staates abhängt. Daniel hatte gefastet und sich kasteit. Drei Tage darauf befand er sich am Tigris, wo er einen Engel gewahrte, dessen Bekleidung und äußere Erscheinung er beschreibt. Sie erregte Furcht und Schrecken, obgleich nicht wahrgenommen, die Erscheinung wurde nur Daniel sichtbar, der vor Schrecken zu Boden fällt. Der Engel erhebt und berichtigt ihn, indem er sagt, daß er ihm schon vor 23 Tagen hätte Aufschluß geben sollen, daß aber der Engel Persiens den König von Persien gegen die Juden gestimmt habe. 21 Tage sei der persische Engel, doch erfolglos, bekämpft worden, aber am 22. und 23. Tage sei ihm Michael zu Hilfe gekommen, und habe ihm den Sieg verliehen. Aber noch sei der Kampf gegen den persischen Engel auszukämpfen und später noch ein Kampf gegen Griechenlands Engel zu bestehen. Die Engel aller Völker seien gegen Israel, aber Mi-

chael mit Hilfe dieses Engels haben auf Persiens König günstig eingewirkt. Der Engel schildert nun die Zeit der höchsten Noth unter Antiochus Epiphanes, den Sturz desselben und die neue glückliche Lage der Dinge. In dieser Zeit wird Michael der Fürst Israels erstehen, um dem, zu Daniel sprechenden Engel, beizustehen, und zum Siege zu verhelfen. Und nun werden wieder die zwei früheren Hilfsengel genannt, der eine am einen, der andere am andern Ufer des Tigris. Nöthig war zu dieser Schlußscene nur Einer, doch werden beide als die Begleiter des thätigen Engels genannt. Der am diesseitigen Ufer stehende Engel spricht nun zu dem Hauptengel, der über den Wassern des Stromes schwebte: Bis wann das Ende des Wunderbaren? Da schwor der Hauptengel mit erhöhter Feierlichkeit, daß zur Zeit und Zeiten und einer halben, und wenn zu Ende das Zerschmettern der Kraft des heiligen Volkes ist, all dies zu Ende sein wird. Von Gabriel ist bei diesem Akte nirgends die Rede.

Was die in Daniel zuerst mit Namen genannten Engel betrifft, so heißt Gabriel der starke Gott. Er ist wie Schiba in der Trimurti Vollstrecker der göttlichen Strafen. (Synh. 19. 21. 26. 95. 96.) und R. Salomon b. Aderet (B. Batroa 74) meint, dieser Engel wäre von den 3 Männern, die Abraham besuchten, derjenige gewesen, der den Auftrag zur Zerstörung Sodoms übernommen. Gabriels Mission im N. T. (Luc. 1, 19, 26) und im Koran zeigt ihn, wenn auch in einem günstigen Lichte, doch nicht in seinem eigentlichen Charakter, denn wie schon sein Name andeutet, ist er der Rächer und Strafende, und auch im Gebete der Juden am Versöhnungstage spricht Michael zur Rechten als Anwalt und Gabriel zur Linken als Ankläger, michael mijamin memallel, Gabriel misemol memallel. Gabriel unterscheidet sich nur von Sammiel, dem Linken, wie Schiba von einem Dämon durch seinen göttlichen Charakter und Weilen in der Nähe Gottes. Michael, „wer ist wie Gott," vertritt unter den 3 Erzengeln die Stelle Bramas, er ist der Mittler vor Gottes Thron und wird daher meliz, Fürsprecher genannt, für den malach happanim, Engel des Angesichtes, gehalten, der dem Throne Gottes am nächsten steht und darum mit dem metatron identificirt. Auch er war einer der drei Männer, die den Abraham besuchten, eigentlich der Ewige selbst (1 M. 31, 11.), wie aus dem Context hervorgeht (1 M. 18, 13, 14) und wodurch auch sein Name sich erklären läßt, der auf die Gottheit selbst hinweist. Im Buche Tobia ist der Engel Rafael der Helfer und Arzt. Er begleitet den jungen Tobias auf seinem Wege zu Gabriel. Bei einem Bade wäre Tobias von einem großen Fische beinahe verschlungen worden, aber auf Asaria Rafaels Zuruf packte Tobia ihn, warf ihn ans Land und nahm ihm das Herz, die Leber und die Galle und heilte auf Rafaels Ordination mit der Galle die Blindheit seines Vaters. Rafael ist einer der drei Erzengel, die einst den Abraham in Mamre besuchten; ihm ward die Mission Lot aus Sodom abzuführen und dem Untergang, der alle Ein-

wohner jener Stadt treffen sollte, zu entziehen. Er ist demnach das erhaltende Princip, wie Wisnu in der Trimurti. Wie der Erzengel Rafael im Buche Tobia neu ist, so sind auch die Anschauungen über den Engelberuf neu. Denn 12, 15 erklärt er sich für einen der sieben heiligen Engel, welche die Gebete der Menschen zu Gott bringen und vor seinem Angesichte zu jeder Zeit erscheinen dürften. Diese Anschauung der Vermittlung hat das Judenthum stets als antireligiös zurückgewiesen. Auch in Egypten wurde die Engellehre mit neuen Zügen bereichert. 2 Mack. 3, 23—33 heißt es: Heliodorus gedachte sein Vornehmen auszurichten. Und da er beim Gotteskasten stehet mit Kriegesknechten, that der allmächtige Gott sein großes Zeichen, daß er, und die, so um ihn waren, sich vor der Macht Gottes entsetzten und in eine große Furcht und Entsetzen fielen. Denn sie sahen ein Pferd, das wohl geschmückt war, darauf saß ein schrecklicher Reiter, der rennete mit aller Macht auf den Heliodorus zu und stieß ihn mit den vordern zwei Füßen, und der Reiter auf dem Pferde hatte einen ganz goldenen Harnisch an Sie sahen auch zween junge Gesellen, die stark und schön waren, und sehr wohl gekleidet, die standen dem Heliodorus zu beiden Seiten und schlugen getrost auf ihn, daß er vor Ohnmacht zur Erde sank und ihm das Gesicht vergieng. Da nahmen sie ihn, der neulich mit großer Pracht und allen seinen Kriegsknechten in die Schatzkammer gegangen war und trugen ihn auf einem Stuhl davon, und seine Gewalt half ihm gar nichts, da man öffentlich die Gewalt des Herrn anerkennen mußte. Und er lag also für todt und redete kein Wort. Die Juden aber lobten Gott, daß er seinen Tempel also geehret hatte. Und der Tempel, der zuvor voll Furcht und Schrecken gewesen war, ward voll Freude und Wonne nach diesem Zeichen des allmächtigen Gottes. Aber etliche des Heliodorus Freunde kamen und baten Onias, daß er doch den Herrn bitten wolle, daß er dem Heliodorus, der jetzt in letzten Zügen lag, das Leben wolle schenken. Weil aber der Hohepriester besorgte, der König würde einen Argwohn auf die Juden haben, als hätten sie dem Heliodorus etwas gethan, opferte er für ihn, daß er gesund würde. Und weil er betete, erschienen die zwei Gesellen wieder in ihrer vorigen Kleidung und sagten zum Heliodorus: Danke dem hohen Priester Onias fleißig, denn um seinetwillen hat dir der Herr das Leben geschenkt. Und verkünde allenthalben die große Kraft des Herrn, weil du vom Himmel herab gestäupet bist. Und da sie dies geredet hatten, verschwanden sie.

Ebenso heißt es 5, 1—4. „Um dieselbe Zeit zog Antiochus zum andermal in Egypten. Man sah aber durch die ganze Stadt, vierzig Tage nach einander, in der Luft Reiter in goldenem Harnisch, mit langen Spießen in einer Schlachtordnung. Und man sah, wie sie mit einander trafen und mit den Schilden und Spießen sich wehrten und wie sie die Schwerter zuckten und aufeinander schoßen und wie der goldene Zeug schimmerte und wie sie mancherlei Harnische hatten;“

ferner 11, 8. „Und zogen also freimüthig miteinander aus. Alsbald sie aber vor die Stadt Jerusalem hinauskamen, erschien ihnen einer zu Roß in einem weißen Kleide und goldenen Harnisch, und zog vor ihnen her.“ Endlich 10, 29. 30. „Als nun die Schlacht am heftigsten war, erschienen den Feinden vom Himmel fünf herrliche Männer auf Pferden mit goldenen Zäumen, die vor den Juden herzogen. Und zweien hielten neben dem Makkabäus und beschützten ihn mit ihrer Wehre, daß ihn niemand verwunden konnte, und schossen Pfeile und Donnerstrahlen in die Feinde, daß sie geblendet und flüchtig wurden.“ Im 3. Makk. 6, 18. wird erzählt, daß als Philopator die Juden vernichten wollte, der Himmel sich geöffnet habe, und zwei herrliche Engel von furchtbarer Gestalt herabgekommen seien, die Allen, nur nicht den Juden sichtbar waren. Noch modificirter erscheint die Engellehre bei Philo. Philo nennt Gott das on, d. h. das absolut Existirende, das ewig unveränderliche Sein; doch wird sein Wesen für das Urlicht gehalten. Die Gottheit steht in keiner Beziehung zum Geschaffenen, aber sie hat unzählige relative Kräfte und Eigenschaften, um auf die Welt und den Menschen zu wirken. Diese sind die Ideen, welche als intelligible Wesen, in der heiligen Schrift Engel, Heere Gottes, genannt werden. Sie sind theils aus dem göttlichen Verstande emanirte Substanzen, die sich wie Strahlen durch das Universum verbreiten, theils gezeugte, erschaffene Substanzen, deren sich die Gottheit zu besondern Zwecken bedient. Die Gottheit hat einen doppelten Logos, den göttlichen Verstand, und den Ausdruck desselben, die Rede. Der erste Logos ist der Inbegriff der Idealwelt; nach diesem Muster ist die Sinnenwelt gebildet, der Logos selbst aber ist das Ebenbild des höchsten Gottes und als erstes Product seiner Thätigkeit, der erstgeborene älteste Sohn desselben, Urlicht und Urfeuer, aus der Fülle der Herrlichkeit Gottes hervorstrahlend. Er ist einerlei mit der Weisheit des Salomo, durch ihn wurde alles Vorhandene geschaffen. Aber nur ein unvollkommenes Bild des Logos ist die Sinnenwelt, denn sein Licht übertrifft alles so an Glanz wie der Tag die Nacht. Der zweite Logos ist die Rede, d. h. der auf die Materie sich als wirkend offenbarende Verstand, also Platos göttliche Weltseele, unmittelbar vom ersten Logos ausgehend, und eine Mittheilung desselben an den durch das Universum waltenden belebenden Geist. Wenn man sagt: Gott sprach oder befahl; Gott sandte den Logos in die Welt und wirkte durch diesen; Gott sandte eine seiner Eigenschaften ab, um seinen Willen auszurichten: so haben alle diese Redensarten Einen Sinn, d. h. sie bezeichnen die Wirkung Gottes auf die Welt. — Gott ist das seligste und vollkommenste Wesen, die Freude ist sein innerer Sohn (wie dort in Indien Brama's) und die Güte steht ihm zur Rechten. Er ist der Urquell aller andern Weisheit, und als Weltschöpfer der Vater. Die Weisheit, d. h. der Logos, aber ist die Mutter. Denn mit dieser begattete er sich und theilte ihr den Samen zur Schöpfung mit, worauf

sie ihren einigen geliebten Sohn, die Sinnenwelt, gebar. Gott, sagte Philo weiter, beherrscht weiter die Welt durch seine Kraft und Gerechtigkeit und Gnade. Wie könnte der Sündige vor dem ersteren bestehen, wenn die Gnade des Ewigen nicht erbarmend auf ihn herabblickte. Diese Allliebe, diese Maja ist wieder der Logos denn er ist der Statthalter Gottes, ihm ist die Regierung und Erhaltung der Welt anvertraut; er ist der Lehrer der Weisheit, der wahre Hohepriester, der keiner Sünde fähig ist, der Fürsprecher und Vermittler zwischen Gott und den Menschen, und insofern er die Menschen belehrt, der Geist Gottes. Die Welt, fährt Philo fort, ist nicht ewig, sondern geschaffen, weil Gott ihr erst die Form mittheilte. Zuerst schuf Gott die Idealwelt, dann die sichtbare nach dem Muster derselben. Die Idealwelt dachte er sich unter dem Bilde eines Menschen, des himmlischen Menschen, des Adam Kadmon der Kabalisten (s. unten) wahrscheinlich von der persischen Idee des Urmenschen Kairmonts entlehnt, die Sinnenwelt sein Ebenbild, war ihm daher der irdische Mensch. Den himmlischen Menschen charakterisirte er auch als ersten Diener der Gottheit, Erzengel, ältesten Logos, zweiten Gott. Den Luftraum erfüllte er mit unzähligen, körperlosen, unsterblichen und vom Bösen freien Geistern. Einige von ihnen sind der Gottheit näher, vollkommen gut, und werden Engel genannt, sie sind die untergeordneten Regierer der Welt, die Schutzgeister der Menschen und ihre Fürsprecher bei Gott. Die niedern Engel können auf die Erde herabsteigen, und sich in Körper einschließen. Böse Engel sind nur die bösen Seelen der Menschen, in denen Gottes Geist nicht wohnt und die nur die Namen der guten Engel annehmen. Auch die Gestirne haben eine sündenfreie Seele. Es ist bei Philo zweifelhaft, ob er den Logos für erschaffen oder unerschaffen hält. Bald nennt er den Logos „das erste Product seiner Thätigkeit, den erstgeborenen ältesten Sohn,“ bald nennt er ihn die Mutter, mit welcher der Vater sich begattete. Den Logos als Weisheit nennen auch die Apokryphen. Nach Sirach 1, 1—9 wurde die Weisheit vor allen Dingen geschaffen; nach 24, 1—23 schuf sie Gott, daß sie in Jakob wohne; die Weisheit ist nach Sirach der im Anfange auf den Wassern webende Geist. Aristobul, Lehrer des Ptolmäus Physkon 140 a, erklärte die Weisheit in den Proverbien mit dem Nus des Plato für identisch, also als unerschaffen; nach Baruch 3, 15 fand sie Gott auf. Philo schwankte zwischen beiden Meinungen. Was die andern Engel betrifft, so verkündigen sie, nach Philo, die Befehle des Vaters I. 641; sind ohne Willensfreiheit, und daher unfehlbar I. 431; sie sind die Ideen, deren sich Gott bei der Schöpfung bediente, daß jede Art die passende Gestalt annehme II. 261; sie haben die Aufsicht, daß nichts mißtönend sei in dem Gesange aller geschaffenen Dinge. II. 387; sie sind die Vertreter und Fürsprecher der Menschen bei Gott. Die Gnostiker bildeten die damals herrschende Ansicht von Gott und seinen Engeln nach ihrer

Weise aus. Vor allem hatten sie in der Person der Gottheit einen Dualismus, sie nahmen einen höchsten Gott und einen ihm untergeordneten Weltschöpfer an. Erstern nannten sie das Schweigen oder die Ruhe, der nicht nur überweltlich, sondern auch zurückgezogen von der Leitung der Welt im Himmel thront; er ist die Güte, Liebe und Gnade. Von ihm strahlen die Aeonen (Welten), die Himmel und die Engel aus. Zu den Aeonen zählten sie auch Geist, Einsicht, Weisheit, Liebe, Wahrheit, Frieden und Macht. Der Weltschöpfer aber besitzt vorzüglich Strenge und Gerechtigkeit. Dieser Schöpfer schuf die Welt aus einem Urstoffe vermittels der Weisheit. Die Gnostiker nahmen also 3 Urwesen an: den höchsten Gott, den Weltschöpfer und den Urstoff. Alles Gute und Edle sei ein Ausfluß des höchsten Gottes, das Gesetz und die Gerechtigkeit stamme vom Weltschöpfer ab, endlich alles Mangelhafte, Schlechte in der Welt sei eine Wirkung des beschränkenden, niederdrückenden Urstoffes. Alle diese damaligen Anschauungen entsprangen aus einer gemeinschaftlichen Urquelle, aus dem Orient. Der Inder hatte das om, d. i. die höchste Denkkraft, „der Grund alles Geschaffenen, das Weltall umgebend, selbst unendlich, rein, einzig, Schöpfer und Herr, des Ewigen heiligster eigenthümlicher Name"; der Perser, das Honover. „Von dem Throne des ewigen, in sich selbst verschlungenen Urwesens," heißt es in der Darstellung der Zoroastrischen Lehre bei Görres, „ging aus das Wort Honover, das vortreffliche, reine, heilige, schnellwirkende, Alles überschauende Wort, das eher war als der Himmel und alles Geschaffene, und mit ihm das reine, erhabene und glänzende Urlicht." Die höchste Gottheit ist im System des Orientalen ein Lichtwesen omchama, oder or-muzd. Wer denkt nicht an die Worte des Evangelium Johannis: „Im Anfange war das Wort, und das Wort war bei Gott und Gott war das Wort. Dasselbige war im Anfange bei Gott. Alle Dinge sind durch dasselbige gemacht, und ohne dasselbe ist nichts gemacht, was gemacht ist. In ihm war das Leben und das Leben war das Licht der Menschen. Es war das wahrhaftige Licht, welches alle Menschen erleuchtet, die in diese Welt kommen." Im Urtexte heißt es Logos. In den Vedas heißt es (nach Görres 1, 77): „Die Welt war zuerst verborgen in dem Wasser, und das Wasser in Atma, und das Wasser war aus ewigem Rathschlusse schwanger mit der Welt, und empfing die Frucht des Feuers. Alles ging aus diesem Wasser hervor, darum ist Wasser und oum eins, und die Weisen haben es als die Form von Allem erkannt und mit dem Meere der Maja einsgemacht." Das Urwasser und Maja wird zu dem weiblichen Princip gemacht, das von dem männlichen (der Feuerkraft) befruchtet, alle Dinge aus sich herausgehen ließ. In Egypten ist Kneph das ewige Urwort, der erstgeborene wahrhaftige Sohn des Allervollkommensten. Er ist das männliche, thätige Princip, bei dem Werke der Schöpfung, und Hyle, die Urmaterie, die Urfeuchte, das Urwasser, das weibliche, in welchem Kneph als göttlicher Geist

belebend und zeugend waltet. In Persien heißt der Urgott, die Zeit ohne Grenzen, der Ewige. Von ihm ging aus das Urwort Honover in der Form des Urlichts und des Urfeuers und mit ihm zugleich das Urwasser (Ardvisur), d. h. das männliche und weibliche Princip. Beide werden dann als Gegensatz, als Licht und Finsterniß, Ormuzd und Ahriman, vorgestellt. So gibt es auch in den griechischen Kosmogenien ein männliches und weibliches Princip. Betrachten wir in Beziehung auf den Begriff des om das 8. K. der Salomonischen Sprüche. Die Ausdrücke von V. 22 zeigen an, daß er, Salomon, den Begriff von Weisheit in dem Sinne von logos, om und honover nehme, denn der Verfasser sagt: Der Herr hat mich gehabt im Anfang seiner Woche, ehe er was machte, war ich da. Ich bin eingesetzt von Ewigkeit, vom Anfang vor der Erde. Da die Tiefen noch nicht waren, da war ich schon bereitet, da die Brunnen noch nicht mit Wasser quollen. Ehe denn die Berge eingesenkt waren, vor den Hügeln war ich bereitet. Er hatte die Erde noch nicht gemacht, und was darin ist, noch die Berge des Erdbodens. Da er die Himmel bereitete, war ich daselbst ꝛc. Da war ich der Werkmeister bei ihm und hatte meine Lust täglich und spielte vor ihm allezeit ꝛc. Die Chachma ist hier der Logos, durch den alle Dinge gemacht wurden, der vor allen Erschaffenen vorhanden war, der Werkmeister Gottes, durch den das Universum gebildet wurde. Uebersetzt man Amon [1]) nicht mit Werkmeister, sondern mit Vertrauter oder Zögling, so ist die Chachma wohl nicht der Schöpfer, der Demiurg, aber doch der liebste eingeborene Sohn des ewigen Vaters, mit dem er über das große Schöpfungswerk rathschlaget, wie der Demiurg mit der Maja. So ist bei Philo der Logos die Gattin des Schöpfers und die Weltgebärerin; es ist dies nämlich der Logos, insofern er mit Maja eins ist, oder weiblich gedacht wird. So heißt es Sirach 24: Sie ist Gottes Wort und schwebt über der ganzen Erde, wie die Wolken; ihr Gezelt ist in der Höhe und ihr Stuhl in den Wolken; sie ist allenthalben, so weit der Himmel und so tief der Abgrund ist; vor der Welt, vom Anfange an ist sie geschaffen und wird ewiglich bleiben." In dem Worte Amon liegt aber auch der Laut des Indischen aum oder om, und es ist auch der Name der höchsten Potenz in Egypten das amun, ammon, hammon. Das bezeugen die Stellen Nahum 3, 8. Jer. 46, 25, wo der Thebaische Gott ausdrücklich genannt, und sein Name ebenso, nämlich amon, geschrieben wird, und wenn Jamblich ausdrücklich bezeugt, daß amun bei den Egyptern so viel als der nus oder logos gewesen sei, und daß man ihm die Bildung, Erzeugung und Zusammensetzung der Dinge in der Welt zugeschrieben, und ihn zugleich Phtha und Osiris genannt habe, so ist die Identität mit jenem unverkennbar. In Egypten tritt derselbe Begriff auch unter einem andern Namen hervor, nämlich als Thot-Hermes. Diesen erklärt Plato geradezu mit amun für

[1]) ib. V. 30.

identisch. Hermes bedeutet Vater der Wissenschaft, also eben das, was Chackmah. Ferner ist Hermes bei dem großen Schöpfungswerke nicht nur der Gehilfe und Rathgeber, sondern er wird auch als fröhlicher Gigon und lachender Scherzredner bei dem heiligen Geschäft vorgestellt. (Griech. Hermes III. 276.) Auch dieser Begriff ist bei der Chachma in den Sprüchen hervorgehoben. Ich hatte, heißt es daselbst, meine Lust täglich und spielte vor ihm allezeit ꝛc. Wichtig ist die Lehre Platos von Gott. In drei höchsten Potenzen erscheint uns nach ihr das Urwesen: 1. als Gottheit, als allwissende und allmächtige Intelligenz. 2. Als Nus, Logos, der Urgedanke des Schöpfers, sich in einer Welt zu offenbaren. 3. Als Weltseele, Pneuma, Geist Gottes, zweiter Logos, gleichsam eine Offenbarung des ersten Logos, Alles durchdringend, belebend, bildend. Diese höchsten Ausflüsse des göttlichen Urwesens sind Eins mit ihm in der Substanz und nur in der Potenz auf eine unbegreifliche Weise ihm untergeordnet. An sie schließen sich in herabsteigender Ordnung die von den Sterblichen verehrten Götter und die mit einem unsichtbaren Körper aus ätherischem Stoffe bekleideten Dämonen, als Intelligenzen, die den Naturkräften vorgesetzt sind, die Gedanken der Menschen erkennen, in Träumen sich ihnen offenbaren, als Schutzgeister über ihre Schicksale walten und als Vermittler zwischen ihnen und der Gottheit auftreten. Bei den Kabbalisten hieß die Gottheit Ensof der Unendliche, der Logos heißt der Adam Kadmon, der erstgeborene Sohn Gottes. Die Kabbalisten zählen vier Welten auf: Die Welt Aziluth, unmittelbar an das unaussprechbare Wesen der Gottheit angrenzend und unmittelbar aus dem Ensoph emanirend. Darum heißt diese Welt Aziluth, die Welt der Emanationen, weil die in ihr enthaltenen Wesen unmittelbare Ausflüsse des Adam Kadmon, also mit ihm von einer Natur sind. 2. Die Welt Briah, oder die geschaffene Welt, eine Emanation der Welt Aziluth, vom Göttlichen hervorgebracht, aber nicht mehr das Urgöttliche selbst, sie ist die Weltseele des Plato. 3. Die Welt Jezirah, unmittelbare Emanation der Briahtischen Welt. Sie ist die Welt der Engel, einerlei mit den Genien und Dämonen der Neuplatoniker. 4. Die Welt Asiah, die Welt der Materie, des Scheines und Truges, des Lebens und Truges. Die Engellehre der Rabbinen ist theils accomodirend, indem sie das Ueberkommene und Vorhandene acceptirt, erweitert und phantastisch ausschmückt, theils oppositionell, indem sie das, was ihrer Anschauungsweise widerspricht negirt und bekämpft. Das Wort malach, angelos, wird vor allem als Bote gebraucht, der einen Auftrag Gottes vollzieht. Wie in der Bibel Propheten und gotterfüllte Priester Boten Gottes genannt werden, weil sie den ihnen geoffenbarten Willen vollzogen, so auch im Talmud. (Nedarim 52.). Ps. 104, 4. wird gesagt: Er macht zu seinen Boten die Winde, zu seinen Dienern Feuerflammen, und 78, 49.: Er schickte über sie seine Zorngluth, Wuth und Grimm und Drangsal, eine Schaar von Boten des Unglücks,

so werden auch im Talmud die Güte, Barmherzigkeit und die Wahrheit Boten Gottes genannt. (Synh. 55, 1.) Die sechs Genien, welche Jecheskel 9. auf den Ruf Gottes erschienen, welche die Schuldigen tödten sollten, das waren, sagt R. Chasda, der Unwille, der Zorn, der Grimm, der Verderber, der Zerstörende und der Verderbende. (Sabbat 55.) Die Vernichtung und der Tod werden Boten Gottes genannt. (Synh. 89, 1.) Die nicht ständigen und nicht für individuelle Dienste bestimmten Himmelsboten haben auch keine bestimmte Namen, nach ihrer jeweiligen Mission erhielten sie ihre Namen. So wird (in Richter 13, 8) die Antwort des Engels an Manoach: „Er, der Engelname, ist wunderbar“ erklärt: Ich weiß nicht, mit welchem Namen später mein gegenwärtiger Name verwechselt werden wird. Mit Namen benannte, und für specielle Dienste bestimmte Engel nennt der Talmud folgende: 1. Michael, „Wer wie Gott,“ der Erzengel, der Engelsfürst, der in Daniel als Beschützer Israels erscheint. Michael war der Seraph, welcher mit einem Glühsteine Jesaias die Sünde ausbrannte, damit er vor der Heiligkeit Gottes nicht in Nichts vergehe, „rasch kam er herbei geflogen, um sich nicht zu verspäten.“ Berachot 4. Als nach Jechesk. 8. 9. der Prophet im prophetischen Gesichte nach Jerusalem und in den Tempel versetzt wurde, wo ihm alle Götzengräuel gezeigt wurden, weswegen alle Bewohner Jerusalems zum Tode bestimmt wurden, da plaidirte Michael für diejenigen, welche diese Gräuel verdammten. (Joma 77.) Er ist der Hohepriester Israels. (Sebachim 62, 1.) Er befindet sich mit andern Engelsfürsten bei dem Gottesthron, wo er zur Rechten steht. Wo er aber mit andern Engeln geht, befindet er sich als der Angesehenste in der Mitte, woraus ein Gesetz gefolgert wird, daß, wo drei Personen mit einander gehen, der Angesehenste die Mitte einnehmen müsse. (Joma 37. Maim. Talmud Tora 6, 5.) Er vertheidigt Israel gegen seine Beschuldiger (Joma 76), oder wie es in Johannis 12 heißt: Im Himmel entstand ein Streit zwischen Michael und seinen Engeln einerseits, und dem Drachen und seinen Engeln anderseits, und der große Drache ward hinausgeworfen. Er rettete Abraham und Hanania, Michael und Asaria von dem Feuertode (Pesachim 118); bringt die Seelen auf den Altar jenseits vor Gott. (Chagiga 12.) Da Michael als der vorzüglichste seraf betrachtet ward, welches Feuerengel bedeutet, wird auch seine Gestalt aus Feuer gedacht, doch auch aus Schnee, ein Bild des Friedensstifters. 2. Gabriel, „Meine Macht Gott“ Er stellt die strafende Macht Gottes dar, darum nähert er sich mit leisem zögerndem Fluge. Das schwierige muof biof Daniel 9, 21. nämlich übersetzt der Talmud nicht wie gewöhnlich „geflügelt im Fluge,“ sondern „geflügelt mit Mattigkeit.“ (Berachot 4.) Gabriel war es, der die Stirnen der Männer in Jerusalem bezeichnete, er soll nach Sabbat 55 auf die Stirnen der Frommen ein Tau mit Tinte, und auf die der Gottlosen eines mit Blut gezeichnet haben. Er war es, der Jech. 10. das Feuer aus des

Cherubs Hand nahm, und es über die Stadt warf; hätte der Cherub unmittelbar diese Feuermission verrichtet, so wäre das Verderben noch schrecklicher gewesen (Joma 77); Gabriel ist eine Feuergestalt, die das Feuer verschlingt (Synh. 38, 2.). Er rettete Chananja Mischael und Asaria aus dem Feuerofen, bringt die Früchte zur Reife (Synh. 95, 2.). Er ist wie Michael der Schutzengel Israels; er bewirkte, daß die Gattin des Ahaschwerosch nicht erscheinen wollte (Meg. 12, 2), bestärkte die Tochter Pharaos in ihrem Vorsatze, Moses zu retten (Sota 12) stand Joseph bei in seinem Herrscheramte 16. 36, zerstörte Sodom (B. M. 36), er wird einst den Drachen erlegen, (B. B. 75), er vernichtete einst die Mitglieder des Gerichtes, welche von dem König Janai sich einschüchtern ließen. (Synh. 19), er verhinderte Schebna, Frieden mit Sancherib zu schließen. (Synh. 26.)

3. Rafael, der Engel der Heilung. Er heilte Abraham (B. M. 36), und geht Michael zur Linken. 4. Uriel, der Engel des Lichtes, er ist der Führer der Sterne und der Himmelslichter. Im Buche Henoch aber 20, 1. lesen wir

> Uriel, der über Lärmen und Schrecken gesetzt ist,
> Rafael, der über die Seelen der Menschen gesetzt ist,
> Michael, der über die menschliche Tugend gesetzt ist und die Völker beherrscht,
> Gabriel, der über Ikfiat, das Paradies und die Cherubim — —

Daß man sich die Erzengel Michael und Gabriel theils als Feuer, theils als Schneegestalten dachte; nach Bamidbar-rabba 12, Debarim-rabba 5, Midrasch Schir-haschirim 22, 2 Michael gar als Engel des Schnees; Targum Hiob 25, 2 ist Michael Engel des Feuers und Gabriel Engel des Wassers; ferner, daß man Uriel mit dem Lichte in Verbindung setzte, erinnert an die Kosmogonie Zoroasters [1]): Mit Honover ist gegeben das erhabene, glänzende Urlicht, das erste Licht Aniran, und mit ihm das seit dem Urbeginn wirksame Feuer, und das süße, erhabene, reine, durchsichtige, goldfarbige Urwasser. So heißt der Himmel schomaim, von maim und esch also das Feuerwasser, und wirklich dachten sich Manche Michael aus Feuer und Schnee bestehend. Das Buch Henoch kennt auch einen Engel, der über die Welt und die Lichter Strafen verhängt: Raguel. Der dort genannte sarakiel, der über die Seelen der Kinder und Sünder gesetzt ist, ist wohl Zadkiel oder saladiel. Im T. jer. 5 M. 34 wird Japhiel und Jephephia genannt, ferner Penuel, welcher im ewigen Leben den Reuigen und Frommen das Anschauen Gottes vermittelt. Außer diesen setzte man jeder Naturkraft und jedem Naturproduct einen Engel vor, die Pflanzen, die Thiere stellte man unter den speciellen Schutz der Engel. Das Meer hat seinen Engel, dem sogar einige die Existenz vor Erschaffung der Welt vindiciren.

---

[1]) Nach Menachot 29 unterrichtete Gabriel Moses im Anzünden der Lampen und in der Pflege des Lichtes.

(B. B. 74), sein Name ist rahab. Dieses Wort, welches eigentlich Egypten bezeichnet, hat eine Etymologie, die weder im Hebräischen noch im Egyptischen zu finden, die Abstammung wird nach Indien, dem Stammlande der Egypter, gewiesen. Im Sskr. bedeutet nämlich rabh finster sein, Ravanah Geist der Finsterniß, wovon im deutschen Rabe, Rappe. Egypten durch seine dreitägige Finsterniß, in diesem Sinne sprichwortlich geworden, konnte also vom Hebräer Rahab genannt werden. Nun heißt es im Sanchuniathon: „Im Anfange war Nacht (Baau) und ein geistiger Hauch, beide unendlich und unbegrenzt.“ Diese Baau bezeichnet die Urmaterie, das finstere, gestaltlose Chaos, wie es die griechischen Dichter nennen. Nun heißt es in der Bibel: „Und es war finster auf der Tiefe, aber der Geist Gottes schied das Licht von der Finsterniß,“ oder wie die Inder sagen, der Om umarmte die Maja, und rief durch diese heiße, innige Umarmung zuerst das reine Urlicht, durch welches alle andern Lichter leuchten, hervor, und schied so das Licht von der Finsterniß. So sagt also auch Rab in der angeführten Talmudstelle, Rahab, das ist der Geist der Finsterniß, Ravanoh, sei der Fürst des Meeres, aber Gott hat ihn getödtet. Der Engel, welcher dem Regen vorsteht, heißt Radja, für Rasia, von rassas feuchten, (Joma 21); der Engel, welcher über Hagel und Blitz gesetzt ist, heißt Jarkumi von raam-rokam Donner (Pesachim 118); es hat das Leben, der Tod und das Gehenna ihren Engel (Arachin 15); der Engel, der den Geburten vorgesetzt ist, heißt laila Nacht (Nida 16); der Engel, der über die abgeschiedenen Geister gesetzt ist, heißt Duma (Berach. 18. Nida 94). Duma heißt Stillschweigen, daher das Todtenreich, dessen Einwohner auch Virgil silentes nennt. Dieser Engel, welcher die Gräber bewacht und für die Ruhe der Verstorbenen sorgt, beschwichtigt auch die Geister, welche die Frage an ihn richten: „Hüter! was wird aus der Nacht“ (ibid.). Der Talmud hat aber auch seinen Logos, den er metatron nennt, entweder μέτα τοῦ θρονοὺ oder Mitra, oder Fürsten der Welt. Schon in den bisherigen Betrachtungen haben wir gesehen, wie diese Vorstellung in uralten Religionssystemen des Orients und selbst der Griechen ihren Grund haben. Auch manche Juden sahen den Hohepriester als einen Mittler und Fürsprecher an; das Blut der Opferthiere hatte die Kraft von Sünden zu reinigen, Philo mit seinem Logos und die Kabbalisten mit ihrem „ersten himmlischen Menschen,“ adam kadmon, bekannten sich zu dem persischen Mithras, dem Logos wurde eine Fürsprecher- und Versöhnerrolle ertheilt, den manche Rabbinen Metatron nannten. Ein gewisser R. Jonatan stellt sich ihn als Knaben vor (Chulin 60). Dabei wollen wir auf einen merkwürdigen Gebrauch in den Eleusinien aufmerksam machen. Bei der Feuer der hohen Feste zu Eleusis wurde ein kleiner Knabe recht eigentlich dazu erwählt, an dem ganzen Mysterium Theil zu nehmen und die Gottheit im Namen aller Eingeweihten zu besänftigen. Die Unschuld seines

Alters, glaubte man, eigne ihn vor allen andern dazu, alle Vorschriften des Gesetzes buchstäblich zu erfüllen und so in vollkommener Reinheit vor der Gottheit zu erscheinen. Er hieß der heilige Knabe, der Hausknabe der Göttin, und als Grund dieser Sitte führte man die religiöse Sage an, daß, als Epimenides die Athenienser vom Morde des Kylon entsühnte, ein Knabe, Kratinos, sich freiwillig als Schlachtopfer dargebracht habe. Das war also ein wahrer Sühnknabe. Er hatte sich selbst aufgeopfert, um den Zorn der Götter zu besänftigen; er hatte sein Blut vergossen, um die Sünden seines Volkes zu tilgen, und darum wohnt er denn nun im Hause der Göttin und ist Fürsprecher der Sterblichen und ihr Mittler, wenn ihre Schwäche sie untüchtig macht, alle Gesetze derselben zu erfüllen. Er ist der Unschuldige, der Sündenlose; er hat alles geleistet, was von dem Menschen gefordert wird, sein Verdienst wird diesem als Gerechtigkeit angerechnet. R. Jonatan (Chulin 60) legt daher dem Fürsten der Welt die Worte in den Mund: Ich war ein Knabe, und sah nie einen Gerechten verlassen. Betrachten wir noch den hohen Rang, den der Dionisosknabe Jokchos bei den Eleusinen bekleidete. Auch dieser heißt der Knabe und Sohn der Ceres. Er ist ein unschuldiges Kind, das noch als Säugling an den mütterlichen Brüsten der Göttin liegt. Er heißt der Beisitzer, der Genius der Ceres, der Vorsteher ihrer Mysterien. In feierlicher Procession wird er in ihren Tempel getragen, und die Luft ertönt während des Zuges überall von seinem heiligen Namen. Er war so gleichsam der Führer der Eingeweihten zu dem heiligen Mysterium, und ward im Tempel ihr Fürsprecher, Mittler und Versöhner, der auf sie gnadenvoll blickte, wenn das Gefühl ihrer Schwachheiten sie niederdrückte und dieser Jakchos war einerlei mit Liber der alten Italiener, er war also der Befreier und Erlöser, der von jedem Bande frei macht und uns aus Knechten zu dem Range der Kinder Gottes erhebt, weswegen auch die sechzehnjährigen Knaben der Römer am Bakchosfeste feierlich das Knabenkleid mit der männlichen Toga vertauschten und dadurch wahre Liberi, Geweihte des Gottes Liber wurden, indem sie von jetzt an in die Classe der freien, selbstständigen Bürger und von dem unbedingten Gehorsam gegen die Eltern entbunden wurden. Ein solcher Befreier, nicht nur im bürgerlichen, sondern auch im moralischen Sinne war also Jakchos und darum spielt er eine so wichtige Rolle am Feste der Ceres, denn ihr Mysterium ist ja eben eine Anstalt, wodurch sie das Irdische und Niedere fesselt.

Gewiß war also jener Knabe, der der ganzen Feier der Mysterien beiwohnen mußte, ein Symbol dieses Jakchos, d. h. des hohen Dyonsos selbst, der hier in seiner höchsten Würde, in seiner erhabensten Bestimmung erscheint und selbst durch den Namen als höchste Gottheit charakterisirt wird, denn ich möchte mich wohl schwerlich irren, wenn ich den Zuruf Ja, womit die Mysten bei der

feierlichen Procession ihn wiederholt begrüßten, mit dem Gottesnamen Jah identificire, und Jakchos für eine Zusammensetzung aus Jah und Bakchos erkläre. Wer denkt hier nicht an die Mischna Succa 4, 5. Dieser Metraton, dieser Fürst der Welt sagt auch: „Die Herrlichkeit des Ewigen dauert ewig, es freut sich der Herr mit seinen Geschöpfen" (Chulin 60). Wir haben schon erwähnt, daß Hermes bei dem großen Schöpfungswerke nicht nur der Gehilfe und Rathgeber war, sondern er wird auch als fröhlicher Gigon bei dem heiligen Geschäft vorgestellt, um die Freude Bramas über seine Schöpfung zu symbolisiren, so freut sich auch der Logos mit der Schöpfung in den Sprüchen Salomos. Wegen des Metatron polemisirte ein Rabbiner mit einem Judenchristen. Das Christenthum hatte den Logos, den Adam Kadmon, nach seiner Weise ausgebildet. Man berief sich darauf, daß es 2 M. 24, 1 heißt: Zu Moses sprach er (Gott), steige zu Gott empor, letzterer muß also eine zweite göttliche Person sein, denn sonst hieße es: Steige zu mir empor, da antwortete R. Idit, so hieß der Rabbiner, darunter ist Metatron gemeint, der denselben Namen führt wie sein Herr und Meister, wie geschrieben steht, denn mein Name ist in ihm. Was Eusebius sagt: „Der Logos hat alle seine Würde und Vollkommenheit, sein Leben und alles, was er ist, nicht von sich selbst, sondern durch Mittheilung des höchsten Gottes seines Vaters, und er werde, wie die heilige Schrift lehre, nur darum göttlich verehrt, weil Gott in ihm wohne," vindicirt jener Rabbiner dem Metatron, denn Gottes Name ist in ihm. Nun aber bemüht man sich vergebens, in dem Worte Metatron einen der Namen Gottes zu finden, wenn man nicht an den Mitatron-Knaben Jakcho [1] denkt. „Wenn dem so ist, fragte weiter der Judenchrist, so solltet ihr dem Mitatron göttliche Ehre erweisen, warum wird dies von euerer Seite unterlassen?" Darauf die Antwort, es steht: al tamer bo, d. h. vertausche ihn nicht mit Gott. „Aber es heißt ja gleich daneben, „er wird euere Sünden nicht vergeben," demnach muß er doch ein Gott sein, der die Sünden vergibt?" „Nein! Nicht einmal als Vermittler wollen wir ihn, wie die Israeliten zu Gott sprachen: Wenn dein Angesicht nicht mit uns geht, so laß uns nicht von da ziehen." Diese Controverse im Talmud hat wohl Hengstenberg nicht gelesen, denn sonst hätte er in seiner Christologie 1. 227 nicht kategorisch gesagt: Unter dem Engel 2 M. 23, 20. 21. sei wegen des auszeichnenden Zusatzes: „Denn mein Name ist in ihm" jener mit Gott identische und doch wieder nicht identische zu verstehen, und deshalb sei eben 33, 2. 3. dahin aufzufassen, daß nachdem das Volk durch das goldene Kalb seine Sündfertigkeit offenbart habe, Gott ihm einen geringern Engel mitgeben wollte, er selbst, d. h. jener höchste Engel könne nicht mitziehen, um nicht das sündhafte Volk möglicherweise aufreiben zu müssen, hierauf habe Moses ib. 12. 13. dennoch um den höchsten

[1] Mit Rücksicht auf die erste Silbe „Ja."

Engel gebeten, und der Herr ihm 14 dies zugesagt, denn ponai sei so viel wie Malach ponai. (S. Philippſ. Bibelwerk und Herzfeld II. S. 334.) Der Hinblick auf Mitatron hatte auch den monotheistischen Glauben Elischa b. Abjujas erschüttert, er meinte nämlich, der Allerhöchste lasse seine unmittelbare Vorsehung über die Menschen nicht walten, überlasse sie vielmehr völlig dem Willen des mächtigen Mitatron, nur zu ihm, nicht zu Gott dürfe der Israelite seine Zuflucht nehmen, „er sah im Geiste, wie dem Mitraton die Gewalt gegeben worden, niederzusitzen und die Verdienste Israels zu verzeichnen, er wandte sich daher dem griechischen Cultus zu," welches ja auch nur neben Gott einen Mitatron-Logos verehre. (Chagiga 15, 1. 8.) Der Talmud nennt auch einen Engel, sar hapanim, Suriel. Der Priester Ismael, Sohn Elisihas erzählt, dieser Engel habe ihm drei rituelle Gesetze eingeschärft, von welchen der Codex zwei acceptirte und das dritte fallen ließ. (Berachot 51, 1. Orach Chajim 4. Jore Deah 359.) Dieser Suriel ist wohl kein anderer als der sar el der Mitatron. Manche Rabbinen haben auch wie die Indier und die übrigen Orientalen den Gedanken Gottes und den Ausdruck desselben zu einem eignen Wesen hypostasirt, das nun als die erste Emanation des Unendlichen, als das vermittelnde Princip, durch welches die Gottheit die Dinge schuf, angesehen wird, das daher selbst göttlicher Natur ist. Eine Hypostasis schien ihnen im Ausdrucke des Psalmisten hervorzublicken, wenn er 33, 6. singt: „Der Himmel ist durch das Wort des Herrn gemacht und alles sein Heer durch den Geist seines Mundes." Gestützt auf diese Stelle sagen sie: „Aus jedem Worte, das aus dem Munde des Heiligen gelobt sei er, hervorging, wurde ein Engel erschaffen. (Chagiga 14.) Noch von einem Erzengel geschieht im Talmud Erwähnung, der hinter dem Throne Gottes steht, und für seinen Schöpfer Kronen flicht, er heißt Sandalfon; nach den kabbalistischen Begriffen, bestehen diese Kronen aus den Gebeten der Frommen. (Chagiga 13. Tosaf.)

Was die andern Engel betrifft, so heißen sie „dienstthuende Engel," welche insgesammt eine himmlische Familie bilden, mit denen Gott in wichtigen Dingen sich zu berathschlagen pflegt, wenn auch in verschiedenen Ordnungen, machen sie doch nur ein großes Geisterreich aus. Die Frage, wann die Engel erschaffen wurden, beschäftigte auch die Rabbinen. Während man glaubte, sie seien erschaffen worden, als Gott sprach: „es werde Licht," und andere die Schöpfung der Geisterwelt der Schöpfung der materiellen Substanz vorangehen lassen, sagen die Rabbinen, die Engel gehören zur sechstägigen Schöpfung, die, wie diese aus Nichts durch Gottes Wort allein geschaffen wurden. Doch wurden nicht alle Engel damals geschaffen, täglich werden dienstthuende Engel hervorgebracht, die Gott ihr Loblied anstimmen, und wieder dahin schwinden. Keine Engelsschaar lobsingt zweimal, sondern täglich werden hiezu neue hervorgebracht. So wie das Wort

Gottes einen Logos hervorbringt, so erschafft jedes göttliche Gebot, das der Mensch ausübt, einen Engel. (Chag. 13.) Der Ort, wo die dienstthuenden Engel entstehen und vergehen, heißt Feuerstrom, Nehar Dinur. Die Zahl der Engel ist undefinirbar, doch habe sie nach einer Meinung nach der Zerstörung des Tempels abgenommen, nach einer andern Meinung sind die Abtheilungen der Engel unzählbar, doch enthalte eine jede derselben zehntausendmal Hunderttausend. ib. Viele christliche Lehrer glauben nach dem Vorgange des heiligen Ambrosius, die Anzahl der Engel verhalte sich zu der der Menschen, wie 99 zu 1; das verirrte Schaf nämlich in der Parabel vom guten Hirten (Luc. 12, 32) bedeute das menschliche Geschlecht, und die 99 Schafe, die sich nicht verirrt; die Engel. Wie bei Plato und den Kabbalisten werden die Seelen der Frommen zu Engeln. Die Engel haben keine sinnlichen Begierden (Joma 74, 2.), bedürfen keiner leiblichen Nahrung. Man schrieb diesen himmlischen Wesen eine ätherische Kost zu, gleich dem einst vom Himmel gefallenen Manna, was schon im Weisheit 16, 20. bemerkt wird; sie leben ohne Haß, Neid und Eifersucht, wirken friedlich miteinander (Chagiga 14); sie besitzen hohe Erkenntniß, Chagiga 15, doch sind sie nicht unfehlbar; sie sind lediglich Organe der Gottheit; nicht Ein Engel kann zwei Botschaften zugleich vollziehen, und nicht zwei Engel können Einen Auftrag vollführen. Die Engel betrüben sich über die Leiden der Frommen. „Ist das der Lohn der Tora, fragten sie, als R. Akiba als Märtyrer blutete.“ (Ber. 61). „Warum hast du überhaupt den Menschen zum Sterben verurtheilt“ (Sabb. 55); sie gehorchen unbedingt, ohne zu vernünfteln (ib. 88); sie empfinden innere heilige Freude über die Abkehr des Menschen vom Bösen und möchten, daß die Israeliten am Versöhnungstage fröhlich werden (Rosch. Hasch. 32), und betrüben sich über die Verirrungen der Menschen; als das Heiligthum um der Sünden willen zerstört wurde, weinten sie (Chag. 5), sie möchten die Zeit kennen, wann Israel sich mit Gott versöhnt (jer. R. H. 1.); wenn der Fromme ins ewige Leben eingeht, kommen ihm drei Abtheilungen von Engeln entgegen (Ketub. 104.); sie selbst sprechen nur die heilige Sprache. (Sabb. 12.) Die Rabbinen verbaten jede Art von Engelverehrung und Festen zu ihrer Verherrlichung, sowie jede Art von Abbildung in hervorragender Gestalt.

E. Dämonologie.

So wie die Gottheit im ganzen Orient als Lichtwesen gedacht wurde, so findet sich auch daselbst überall der Gegensatz der Finsterniß und des bösen schädlichen Princips. Die Entstehung dieser Idee fällt gewiß in die ältesten Zeiten.

Das beweist ihr Vorhandensein in den ältesten Schriften Indiens und die Tradition vom Falle des ersten Menschenpaares in der Genesis, bei welchem offenbar ein böses Wesen in der Gestalt einer Schlange den Verführer macht. Die bestimmte Sage vom Falle der Geister findet sich ursprünglich in Indien. Von da ging sie modificirt zu den Persern über und so zu den übrigen Völkern des Orients. Die Juden nach der babylonischen Gefangenschaft und das Christenthum kennen sie mehr nach dem indischen, als dem persischen Gewande. In Indien nämlich schuf der Urgott zuerst Myriaden reiner Geister, aber eins ihrer Häupter, Moisasur, ließ sich durch Hochmuth verleiten, seinen Schöpfer zu verkennen und von ihm sich loszureißen. Er verführte andere Geister und alle werden nun aus dem Himmel in den Abgrund gestoßen, wo sie, vom göttlichen Lichte verstoßen, in der tiefsten Finsterniß ihr Dasein verjammern müssen. Dieser Moisasur ist offenbar kein anderer, als der Satan und Teufel bei den Juden und Christen. Das Wort Satan, sowie das hebräische Zeitwort, von dem es abgeleitet ist, ist wahrscheinlich selbst indischen Ursprungs. Denn bei Görres 1, 74 finde ich das Wort Schaittan durch „böser Geist" erklärt, und es scheint, daß in dem Wurzelworte sowohl der Begriff des Bösen, Schädlichen, als auch der Finsterniß, der Abwesenheit des Lichtes gelegen habe, denn unser Schaden und Schatten möchte wohl aus dem nämlichen Urworte entstanden sein. In den früheren Schriften des alten Testaments wird des Satans nicht ausdrücklich erwähnt, und wahrscheinlich kannten sie vor ihren Verbindungen mit den Völkern am Euphrat den Fürsten der Finsterniß in der That nicht näher, welches um so weniger zu verwundern ist, da die Lehre vom Falle der Geister wohl mehr zur esoterischen Religion der Eingeweihten, als zur exoterischen des Volkes überhaupt gehörte. Aber daß auch die Hebräer mit dem Begriffe der Finsterniß die Idee des Schädlichen und Unheilbringenden verbunden haben, lehren sehr viele Stellen der Bibel, ja diese Verbindung liegt so sehr in der menschlichen Natur, daß sie wohl bei jedem Volke sich finden muß. In Hiob wird indessen der Satan mit dem Begriffe eines feindlichen, schadenfrohen Wesens ausdrücklich erwähnt, und man hat daher die Entstehung dieses Buches entweder geradezu in spätere Zeit gesetzt, oder wenigstens spätere Zusätze zu demselben angenommen, da so Vieles darin den Charakter eines hohen Alterthums unverkennbar an sich trägt. Indessen scheint mir die Erwähnung des Satans doch an und für sich keinen Grund für den spätern Ursprung abgeben zu können, und zwar eben aus der Ursache, weil die Idee eines feindseligen Grundwesens in der That aus dem höchsten Alterthume stammt; zwar ist der Satan in Hiob ganz im Charakter des persischen Ahrimann genommen, aber auch Ahriman ist nicht eine zoroastrische Schöpfung, sondern ebenfalls nur eine weitere Ausbildung und Modificirung der weit ältern Uridee. Ich glaube daher, daß der Begriff des Satans auch den Israeliten der ältesten Zeiten, wenig

stens dem Priesterstämme derselben, nicht ganz unbekannt war, daß sie ihn schon aus ihren, Indien benachbarten Ursitzen, mitgebracht, späterhin aber erst mehr ausgebildet haben. Wenn die ältern Schriften des Testaments seiner nicht erwähnten, so ist dies wohl kein Beweis von der völligen Nichtexistenz des Begriffes, denn wie Vieles ist nicht verloren gegangen und wie mancher Begriff wird nicht erwähnt, da sich keine Veranlassung dazu vorgefunden. Das Judenthum hat jedoch die Vorstellung vom Satan nach monotheistischer Weise modificirt. Nach der monotheistischen Lehre ist Gott allein das einig einzige Wesen, welches Strafe wie Lohn, das Böse wie das Gute über den Menschen verhängt. Gott selbst stellte Abraham auf die Probe, verstockte das Herz Pharaos, reizte David zur Sünde der Volkszählung [1]), zieht in Egypten aus, um die Erstgebornen zu schlagen. Die bösen Engel sind wie die guten nur Boten Gottes, die seinen Willen vollstrecken und bilden keine das Gute bekämpfende Macht. Der Satan ist kein Feind des Menschen, noch weniger ein Feind des Frommen und Guten, sondern steht gleich den andern Engeln als Vollzieher des göttlichen Willens da, hat seinen Platz unter den Gottessöhnen, erscheint in der Versammlung des Ewigen, beugt sich vor dem Befehle Gottes, läßt nach demselben von der Zerstörung und Anklage ab. (1. Sach. 3, 1. 2.) [2]) Was die bösen Geister betrifft, so spielen sie in der Bibel eine sehr untergeordnete Rolle und werden nur nebenbei berührt. In uralter Zeit sollen Engel mit irdischen schönen Frauen Umgang gepflogen und Gottes Unwillen erregt haben. Man glaubte, daß sie in den Himmel nicht mehr zurückkehren dürften, und die Unterwelt, die Welt der Finsterniß bevölkerten, wo sie als Refaim weilten, als Höllengeister, die im Schattenreiche wohnen; sie sind böse Geister, die aus dem Himmel Gestürzten, von Gott Abgefallenen, zur Sinnlichkeit sich Hinneigenden, die Nefilim, Gefallenen. Daß Nefilim und Refaim identisch ist, beweist 4 M. 13, 33., daher werden die Refaim mit den Emim (terribiles) zugleich (1 M. 14, 5.) genannt, als die von Abraham im Dämonenthal (Emek haschidim) besiegten Schaaren. Am deutlichsten für die hier gesprochene Ansicht spricht Jes. 14, 9: „Die Hölle darunter erzittert vor dir, die erweckte dir die Refaim und alle Böcke der Erde." Der Nachsatz „alle Böcke der Erde" läßt errathen, daß die hier gemeinten Refaim die von allen Völkern in Bockgestalt geschilderten Dämone sind. Man nahm nämlich unter dem Namen schedim oder seïrim Dämone an, welche fern von der Gesellschaft, fern vom Leben, in Wüsten und Einöden wohnten und weilten, Feinde Gottes und der Menschen, diesen Schaden zufügten. Ein solches Wesen in Mannsgestalt soll einst mit Jakob bis zum Aufgang der Morgenröthe ge-

[1]) 2 S. 24, 1.

[2]) Hamb. Encycl. 898.

rungen, und als Jakob nach seinem Namen fragte, geantwortet haben: „Warum frägst du nach meinem Namen.“ Nach der talmudischen Tradition war es der Schutzgeist Esaus. An eine rein allegorische Deutung ist hier nicht zu denken, da von keinem Traumgesichte die Rede ist und der wirkliche Erfolg des Hinkens einen realen Vorgang voraussetzt. Ein anderer nächtlicher, aber weiblicher Dämon ist die Lilit Nocturnä, Jes. 34, 14, etwa dem Strix der Lateiner ähnlich, und der Empousa der Griechen. Die Rabbinen geben ihr die Gestalt eines schön geputzten Weibes mit Flügeln und langem Haar, mit welcher Adam die Dämone gezeugt haben soll, bevor Eva aus seiner Rippe genommen wurde. Auf jene Lilit wird 1 M. 1, 27 bezogen, weil Evas Entstehung erst 2, 21 erzählt wird. Als eine andere Beweisstelle, welche die Lilit zur Mutter der Dämonen macht, wird 1 M. 5, 3. angeführt; denn die Worte: „Adam zeugte nach seiner Gestalt &c.“ lassen schließen, daß zwischen Abel und Seth böse Geister gezeugt worden seien. Von ähnlichen Dämonen glaubte man auch die Todtenbeschwörer Obot besessen. Obot bedeutet auch den Beschwörergeist, der dem Zauberer beiwohnt, 3 M. 20, 21., daher balat ob, ein Weib, das einen solchen Geist hat, Sam. 28, 7. und das heraufkommende Gespenst selbst, Jes. 29, 14. Gesenius bemerkt: daß die Bedeutungen Schlauch und Todtenbeschwörer in etymol. Verbindung stehen, dies wird schon durch die genaue Uebereinstimmung des Genus und der Pluralbildung wahrscheinlich. Ihre Combination geht aus der Vorstellung vom Todtenbeschwörer hervor. Ein solcher war meist ein Bauchredner, von welchem man glaubte, daß ein Dämon aus ihm rede. Der Beschwörer war also gleichsam das Gefäß (Schlauch), in welches der Dämon gefahren. Winer (Realw. II. 728) unterstützt diese Etymologie zum Theil, indem er auf Jes. 8, 19. vgl. 19, 3. hinweist, denn den heraufbeschworenen Seelen lieh der Zauberer eine leise, fast seufzende Stimme, wie dies für solche Schatten am Besten sich eignete. Ferner wurden die fremden Götter (Götzen) als Dämone bezeichnet, d. h. als Glieder des satanischen Reiches, und Baal war wahrscheinlich derjenige Götze, den man sich als Hauptgegner des wahren Gottes dachte, er war der Belzebub, der oberste der Teufel. Solche Dämone wurden ebenfalls seïrim genannt, von saar, fürchten, ihnen hatten die Israeliten nach 3 M. 17, 7 in der Wüste geopfert, diese Götzen nannten sie Elohim Dämone. Wollte man einwenden, im Hebräischen heißen die Götzen nicht daimonia, so ist dies freilich eine handgreifliche Wahrheit; aber gerade daraus, daß die griechischen Uebersetzer die hebräischen Worte Elilim, Schedim mit δαιμόνια wiedergeben, ist zu sehen, was jene Namen nach, um wie viel mehr vor dem Exil bedeuten. Auch den Tod stellte man sich wie eine persönliche Macht vor. So lesen wir im Hiob 18, 13. 14. „Seine Glieder frißt der Erstgeborene des Todes, der Schrecken sendet ihn hinab zum Könige; in Ps. 49, 15, daß der Tod die Bösen wie ein Hirt in den Scheol treibe; Spr. 16, 14. von

Boten des Todes; Hiob 33, 22—24. von dem Nahekommen des Menschen, dem Untergange und den „Tödtenden,“ daß aber diesen der Herr Einhalt thue, wenn nur ein einziger Engel dessen Rechtschaffenheit hervorhebe; Hiob 28, 22. gibt die Hölle und der Tod dem Herrn Antwort; und Ps. 18, 5. ist von Strömen des Bliaals die Rede, wie von den Strömen der Unterwelt. Als einen bösen Dämon des Todes dachte man sich die Schlange, welche die ersten Menschen verführte. Hierher gehört auch der Asasel, ein böser Dämon, muthmaßlich in Bocksgestalt, weil ihm einer der beiden Böcke am Versöhnungstage geopfert wurde, der jedoch nicht geschlachtet, sondern in die Wüste geschickt wurde, welcher Ort von den Parsen als Aufenthalt der bösen Diws, von den Hebräern ebenfalls als Wohnstätte der Dämonen und Seïrim gedacht wurde. Denkt man an die bockfüßigen Satyre der Griechen, so ließe sich As-Asel, Ziegenfüßler, übersetzen. Rosenmüller (Morgenl II.) hat mit diesem Sündenbocke der Hebräer das Roßopfer der Inder verglichen, welches ebenfalls sühnende Tendenz hat, und wo ebenfalls das zu diesem Opfer gewählte Pferd in die Wüste geschickt wird. Roß, Bock waren nur Symbole einer Idee, nämlich der physischen Kraft. Beide Thiere waren die Hieroglyphen und Repräsentanten des Fürsten der Finsterniß. Ein weiterer Schritt auf der Bahn der Dämonologie war es, daß der Satan in der himmlischen Versammlung erschienen sei, um Hiob zu verdächtigen, seine Frömmigkeit zu discreditiren und um die Erlaubniß sich zu bewerben, über ihn Unglück zu bringen. Wenn aber die Schrift erzählt, daß „ein böser Geist vom Ewigen“ den König Saul verstörte, so zeigt doch der ganze Verlauf der biblischen Erzählung, daß hier von keiner dämonischen Gewalt, sondern von einer Krankheitsform, von periodischer Melancholie mit manicalischen Paroxismen die Rede sei. Denn nicht durch etwaige Beschwörung oder Bannung des Dämons wird Saul von seinem Uebel befreit, sondern wenn David die Zither nahm und spielte, da ward es dem Saul leichter, es war ihm wohl und es wich der böse Geist von ihm. Die Schrift gibt diese Erscheinung auch gar nicht für wunderbar und übernatürlich aus; sie redet blos von der heilenden Kraft der Tonkunst. Einen bösen Geist nennt die Bibel auch den Geist der Zwietracht zwischen Abimelech und den Sichemiten. Woher der Satan gekommen, welches sein Ursprung sei, beantwortet die Schrift ebensowenig, wie sie beantwortet, woher die Engel gekommen. Die bösen wie die guten Dämone sind von Gott ohne Zweifel geschaffen worden, um den Menschen zu leiten, zu schützen oder zu warnen und zu strafen. Man beruft sich auf Jes. 14, 12 und Ez. 28, 17. In ersterer Stelle wendet sich Jesaias gegen Babylon mit den Worten: „Wie bist du vom Himmel gefallen, du Morgenstern, der du früh aufgingest, und wie bist du zu der Erde gestürzt, der du die Völker schlugest;“ in der zweiten spricht Ezechil ähnlich gegen Tyrus: „Es erhob sich dein Herz ob deiner Schönheit, durch deine Schönheit verlorst du deine Weisheit. Nun stürze ich dich zu Boden,

und stelle dich den Königen vor Augen." Der buchstäbliche und nächste Sinn dieser beiden Stellen ist klar und einer Erläuterung nicht bedürftig. Einen Lucifer herauszudeuten oder hineinzulegen, und zu glauben, daß die Worte der Propheten nicht allein an Babylon und Tyrus, sondern nebenbei zugleich auch an den Teufel gerichtet seien, und daraus als Lehre des alten Testaments die Angabe zu beweisen, daß der Teufel ursprünglich ein guter Geist, ja einer der ausgezeichnetsten gewesen sei, ist aller Begründung bar. Nach dem Exil finden wir den Satan als Ankläger gegen Israel und seine Priester, daß sie noch in der Unreinheit, in der Verschuldung bestehen. Satan tritt aber immer noch nicht als Feind Gottes oder Israels auf, da die Hindernisse zu der Wiederherstellung, die der Prophet in der vorhergehenden Vision verkündete, wirklich erst weggeschafft werden mußten, und Israel wirklich erst rein werden mußte. Auch in 1 Chr. 21, 1. wird dem Satan die Anreizung zu jener sündhaften Volkszählung zugeschrieben, allein hier dient sicherlich der Satan zu einer Einkleidung eines bösen menschlichen Rathgebers. In den Apokryphen polemisirt Sirach gegen die Meinung von der Gewalt eines persönlichen Satans. „Wenn der Gottlose," heißt es 21, 27, „den (ihn verführenden) Satan verflucht, so flucht er blos seiner eigenen Seele." Auch im Buche der Weisheit ist diese Tendenz vorherrschend. 1, 16. lesen wir: „Die Gottlosen haben ihn (den Hades) mit Werken und Reden herbeigerufen, für ihren Freund ihn haltend, indem er sie zur Sünde reizte, schwanden sie dahin, und sie schloßen einen Bund mit ihm, weil sie würdig sind, seines Theils zu sein;" desgleichen 2, 24. durch den Neid des Widersachers kam der Tod in die Welt." Weit ausgedehnter finden wir das Geschlecht der Dämone in dem Buche Tobia. Dort wird erzählt, daß ein Dämon, Asmodius, die Sara geliebt und nach einander sieben Männer, die sie heirateten, in der Brautnacht getödtet habe, aber als der jüngere Tobia, auf den Rath des Engels Rafael, in seiner Brautnacht das Herz und die Leber eines gewissen Fisches auf einer Räucherpfanne verbrannte, vor dem Dampfe hiervon an das Ende von Oberegypten geflohen sei. Aber auch hier ist der böse Dämon nicht ein Menschenfeind, sondern ein Organ Gottes, das Böse zu vertilgen. Asmodäus vermochte die sieben unglücklichen Bräutigame der Tochter Raguels nur darum zu erwürgen, weil sie das Brautgemach in niedrig gemeiner Gesinnung, zur Befriedigung lüsterner Begierden betreten hatten. (Tob. 6, 17.) Dem Tobias vermochte er nichts anzuhaben, weil derselbe die Ehe mit Sara in Gottesfurcht schloß und das eheliche Leben mit Gott begann. (6, 18, 8, 1.). Die Dämonenlehre aber stieg gegen das Ende des zweiten Tempels zu solcher Höhe und zu so hohem Ansehen, daß man selbst dem König Salomo die Kenntniß des Dämonenreiches und die Macht über dasselbe zuschrieb. (Jos. antiquit. 8, 2, 5.) Josephus erzählte seinen Lesern folgendes Dämonen-Geschichtchen: „Ich habe," sagte er, „erfahren, wie ein gewisser Eleazar aus unserm Volke, in Gegenwart

Vespasians und seiner Söhne, sowie seiner Obersten und einer Menge von Kriegsleuten, Alle, die von bösen Geistern besessen waren, von diesen befreite. Sein Verfahren dabei war folgendes: Er hatte unter seinem Kugelringe eine von den Wurzeln, die Salomon angegeben hatte, hielt den Finger an die Nase des Besessenen, ließ diesen an der Wurzel riechen und zog dann den bösen Geist durch die Nasenöffnung heraus. Der Mensch fiel sogleich hin, und man hätte schwören sollen, er wäre trotz Salomon und der von ihm verfaßten Beschwörungen nicht wieder zu sich selbst gekommen. Um aber die Anwesenden durch den Augenschein zu überzeugen, daß er Macht über den bösen Geist habe, setzte Eleazar nahe vor die Besessenen einen Becher voll Wasser oder ein Waschbecken und befahl dem bösen Geiste beim Ausfahren aus dem Menschen, dies umzustossen und so die Zuschauer zu überzeugen, daß er denselben verlassen habe." Solche aufgebundene Märchen wurden von den Lesern jener Zeit für bare Münze genommen. Diese Geschichte wird in der Lebensschilderung des Königs Salomo, auf die Gläubigkeit seiner Leser rechnend, von Josephus eingestreut. Von Salamo sagt er: „Gott gab ihm auch von der Geisterwelt Kunde zum Nutzen und Frommen der Menschen. Er hinterließ Zaubersprüche, um Krankheiten zu lindern, und Beschwörungsformeln, womit man den bösen Geistern einen solchen Zwang anthun kann, daß sie niemals wiederkehren. Im neuen Testament sagt Petrus: „Die Teufel seien Engel, welche gesündigt und sich dadurch Strafe, nämlich Verstoßung in die Hölle zugezogen haben. (2 Petr. 2, 4.) Die Zahl der bösen Engel ist nach Marc. 5, 9. Luc, 8, 30. Legion. Der oberste der Teufel heißt Belzbub und Belial. Es gibt ein satanisches Reich im Gegensatz gegen das göttliche Reich. Was der Teufel will, ist Förderung des Bösen und Hintertreibung des Guten in jeder Gestalt. Er ist dermaßen Urheber der Sünde, und mit der Sünde identisch, daß jeder Mensch, welcher sündigt, als Abkömmling des Teufels zu bezeichnen ist. (1 Joh. 3, 8. Apg. 13, 10.) Er sucht die Wirklichkeit Gottes in Abrede zu stellen, die von Gott gesetzte Ordnung zu zerstören, das Wirklichseiende und Lebendige zu vernichten; er setzt Alles daran, die bevorstehende Restauration des Menschengeschlechts zu hintertreiben. Die Träger der christlichen Wissenschaft beschäftigen sich mit der Beantwortung folgender Fragen, wobei sie von einander abweichen: 1. Welches ist sozusagen die physische Beschaffenheit und Gestalt der Teufel; 2. worin bestand und in welche Zeit fällt ihre erste Sünde, und 3. welches ist ihr Aufenthalt und Zustand in der Gegenwart, d. h. in der Zwischenzeit zwischen ihrem Falle und dem letzten Gerichte. Die Talmudlehrer haben eine Dämonologie von großem Umfange, aber sie weichen womöglich von der biblischen Darstellung nicht ab. So ist der Satan nicht uranfänglich, sondern gleich den andern Wesen geschaffen. Abot 5, 6. setzt die Schöpfung der ersten Dämone in die Abenddämmerung des 6. Schöpfungstages. Nach Erubin 18, 2. hätten sich Adam und

Eva nach dem Sündenfalle von einander geschieden und dafür 130 Jahre lang mit Dämonen böse Geister in Menge erzeugt. Die Thätigkeit des Satans ist eine dreifache: er verführt, klagt und tödtet, er sucht das Gottesreich zu zerstören; die Tora wurde leise geoffenbart, damit der Satan das Heileswerk nicht verhindere (Synh. 26); er legte Abraham alle möglichen Hindernisse in den Weg, als er seinen Sohn Gott zum Opfer bringen wollte. (Synh. 89.) Als Moses im Himmel war, machte er den Israeliten den Tod desselben plausible und verführte sie zum Kälberdienste (Sabbat 89). Diejenigen Gesetze, die der Mensch mit seinem Verstande zu begründen nicht vermag, sucht er zu verdächtigen (Joma 67). Er ist besonders da zur Hand, wo er eine Gefahr wittert (Jer. Sabb. 2.); so postirt er sich zwischen die Hörner eines wilden Ochsen (Pesachim 113). Um die Menschen zu verführen, nimmt er eine verschiedenartige Gestalt an, bald erscheint er als Weib, bald als armer Mann (Kidusehin 81), bald als schmuckes Thier (Synh. 95, Synh. 107). Aber immer bleibt er Gott ergeben und von ihm beschränkt dargestellt. Seine Macht wurde durch die Offenbarung gelähmt (Ab. sara 20). Aaron trat ihm mit der Rauchpfanne während der Seuche bei der Empörung Korachs in den Weg, Moses warf ihn zu seinen Füßen nieder, doch läßt er mit seinen bösen Versuchen nicht nach. Wo aber wahre Versöhnung herrscht, da hört seine Macht auf. (Joma 20.) R. Meir imponirte ihm, daß er weichen mußte. (Gitin 52.) Später nannte man ihn auch samael der Linke [1]), wie Typhon in baal-zefon als Herr des Nordens, der linken Seite, wenn man gegen Osten sich wendet, gefürchtet wurde. Nach Chagiga 16, a. wären die Dämone in drei Punkten den Engeln, in drei andern den Menschen gleich, wie jene hätten sie Flügel, schwebten von einem Ende der Welt bis zum andern und kennten die Zukunft, aber wie die Menschen äßen sie, vermehrten sie sich und stürben. Ihre Zahl ist Legion. Berachot 6, a. lesen wir: Kein Geschöpf könnte vor ihnen bestehen, wenn das Auge sie sehen könnte. Jeder von uns hat ihrer tausend zur Linken und zehntausend zur Rechten; oft rührt von ihnen die Enge in einer Gelehrtenversammlung her. Der Mensch hat sich vor ihnen zu hüten, in seinen Reden und Aeußerungen (Berachot 19), in jedem veränderten Zustande; ein Kranker, ein Bräutigam, eine Braut, eine Wöchnerin, ein in Trauer Versetzter und die Gelehrten zur Nachtzeit hätten Schutz vor ihnen nöthig (Ber. 54, 2.) Jeder Gast wünschte beim Tischgebete, daß der Satan keine Gewalt über ihn habe. (Ber. 46.) Alle diese Anschauungen finden sich auch im Parsismus.

Eine schauerliche Rolle spielt der Todesengel. Er hat Augen ohne Zahl, — sein Blick reicht über alle sterbliche Wesen — steht mit gezücktem Schwerte, — dem Damoklesschwerte — einen Tropfen Galle in der Hand haltend, — die Bitterkeit des Scheidens — beim Haupte des Kranken, der dem Tode verfallen

[1]) oder Gift-Gott.

ist. Erblickt ihn der Kranke, — wenn die Sterbestunde naht — bebt er zusammen und öffnet den Mund [1]). Der Würgengel schüttet den Tropfen hinein und der Tod tritt ein. (Aboda sara 20.) Der Würgengel ist aber nicht allgegenwärtig, er hat daher seine Gehilfen, „denen aber, sagt Ehrman (Abendland 1868, S. 60), ein besseres Gehör zu wünschen wäre. Ein solcher hatte schon einmal den Auftrag seines Meisters nicht recht verstanden, und anstatt der zum Tode bestimmten Person eine unschuldige Namensschwester geholt. (Chagiga 4.) Miriam, die Friseurin, war vom Würgengel berufen, der Geselle bringt Miriam die Kinderpflegerin. Die ganze Mythe mag zur Ehre der Verstorbenen verfaßt worden sein. Sie konnte nur durch einen Irrthum der Welt entrissen werden, sie, deren Wirken hienieden so schön und nützlich; eine andere, dem Putze und Luxus dienende Miriam hätte eher den Schauplatz des Lebens verlassen sollen — das war kein solcher Verlust für die Menschheit." Die Dämone haben auch ihren König, er heißt Asmodäus, ein unzüchtiger Geist, der Salomos Weiber beschlafen haben soll. (S. Gitin 68.) Die Mittheilungen über ihn, die Deutungen des Namens, den einige aus dem Hebräischen, andere, wie Reland, Jahn und Gesenius, aus dem Neupersischen ableiten, sind unbefriedigend. Ist die ganze talmudische Dämonologie vielleicht nur Mythe, Allegorie, ist sie nicht religiöses, sondern nur sagenhaftes Element? Der Umstand, daß das Leben danach gesetzlich geregelt wurde, beweist das Gegentheil. Setzen wir einige gesetzliche Normen, die in der Dämonenlehre wurzeln, hieher: Man bete in keiner Ruine, weil Dämone dort hausen. (Orach chajim 90, 6, nach Ber. 3.) Wegen der Lilie schlafe man nicht allein in einem Zimmer, gewisse Zustände, die wir oben genannt haben, locken die Dämone herbei, das Gebet vor dem Schlafengehen enthält eine Apostrophe gegen den Satan. (Magen Abr. 139, 7. nach Ber. 54, 2.) Dreimal begieße man jeden Morgen die Hände, um die Dämone zu entfernen. (Orach Ch. 4, 5 nach Sabb. 109, 1.) Das Begießen der Hände geschehe über ein Gefäß, aber nicht über den Fußboden, wegen der Dämone (O. ch. 181, 2. nach Chulin 105, 1.); man stelle nicht Speise und Trank unter ein Bett wegen der Dämone. (Jore Dea 116, 5. nach Pes. 112 1.) Schedim soll man nicht befragen, nach einigen ist es erlaubt, um einen Dieb zu entdecken. (J. D. 179, 16. nach Synh. 101.) Selbst das talmudische Eherecht bleibt nicht frei von dem Einfluße der Dämonologie. (Eber Haezer 17, 10.) Nun verlassen wir das Reich der puren Geister, und befassen uns mit dem aus Staub und Geist geschaffenen Menschen. Er ist Gott ebenbildlich, daher

---

[1]) Kömmt er in eine Stadt, bellen die Hunde. (B. K. 60, 2.) So auch Virgil aen. VI. visaeque canes ululare per umbram adventa Dea. So auch 2. Idille des Theokrit: „Hörst du, Thestylis, wie in der Stadt die Hunde laut bellen? Hekta geht am Scheideweg.

F. Die Unsterblichkeitslehre.

Die Bibel lehrt zwar nicht ausdrücklich die Unsterblichkeit der menschlichen Seele, aber sie enthält sie. 1 B. M. 2, 7 lehrt den Dualismus, d. i. die zweifache Natur des Menschen, die irdische und die himmlische. Der Leib des Menschen entstammte der Erde, wurde aus Staub gebildet, seine Seele wurde ihm von Gott eingehaucht, entsprang unmittelbar aus Gott, ist daher gottebenbildlich, unsterblich. Eine Andeutung von einem Leben nach und außer dem Leben dieser Erde involvirt der Ausdruck: „Gott hat Chanoch genommen;" dem gewöhnlichen Ausdruck: „Er starb" gegenüber bezeichnet der Ausdruck: „Gott hat ihn genommen" 1 M. 5, 24. ein Hinwegnehmen zu einem andern Leben. Derselbe Ausdrnck wird auch bei Eliahus Himmelfahrt gebraucht. (2 K. 2. 3. 5. 9.) „Sterben" wird häufig mit den Worten umschrieben: „Er wurde zu seinen Völkern eingethan." Zu Abraham sagte Gott 1 M. 15, 15: „Du aber wirst kommen zu deinen Vätern in Frieden, du wirst begraben werden in gutem Greisenalter." Dieser Ausdruck sagt Philippſ., der hier zuerst gebraucht wird, ist der künstlichste, einfachste Ausdruck für die persönliche Fortdauer der Seele nach dem Tode. Er beweist mehr als Alles, daß dieser Glaube schon damals feste Wurzel gefaßt. Schlagend aber für diese Auffassung dieses Ausdruckes ist besonders seine Stellung in unserm Verse, wo er vom „Begraben werden" durchaus getrennt wird: das friedliche Abscheiden der Seele von der Erde zu der Versammlung der Geister der Väter, von dem „Begraben werden nach erreichtem hohen Alter." Dies wird hier um so deutlicher, da Abraham fern von seiner Familie, in dem fremden Lande sein Grab allein finden sollte, dem sich später erst die Gräber seiner Nachkommen anschließen sollten. Das Benehmen Davids und seine Worte beim Tode seines Kindes: Ich gehe zu ihm, es wird aber nicht zu mir zurückkehren, zeigt deutlich, daß David an ein jenseitiges Leben geglaubt habe und daß dieser Glaube damals im Volke herrschend gewesen sei, David glaubt, daß er sein Kind im jenseitigen Leben wieder finden werde. In einem Kriege der Pelischtim gegen die Israeliten, in Folge dessen Saul von einem Beben ergriffen wird, nimmt er zu einer Todtenbeschwörerin seine Zuflucht, die ihm den Geist Samuels heraufbannt, von welcher er hört, daß die Schlacht verloren, und er sammt seinen Söhnen dem Tode preisgegeben sei. Mag man annehmen, daß wirklich Samuel in seiner irdischen Gestalt erschienen sei, oder mag man die Kraft, welche die Erscheinung herauf bannte, der Zauberei des Weibes zuschreiben, oder daß ein Dämon von der Zauberin heraufbeschworen wurde, jedesfalls geht daraus, wie aus dem Verbote der Nekromantie überhaupt hervor, daß man an die Fortdauer des Menschen nach dem Tode glaubte. Doch wußte man bis zum Exil nichts von einem Aufenthalte der

frommen Seelen bei Gott, man glaubte vielmehr, alle Seelen, sowohl die der Frommen, als auch die der Schlechten halten sich nach dem Hinscheiden in einem gemeinschaftlichen abgeschiedenen Orte auf, den sie scheol nannten, von sileo. So heißen die Todten auch bei Ovid und Virgil silentes. So hieß auch die Hölle, der Höllenfluß Stix = stika, σιγή. So sprach Jakob: Ich werde hinunter steigen zu meinem Sohne in den scheol. Man dachte sich den scheol tief unter der Erde, weit hinabragend. (5 M. 32, 22. Hiob 26, 5. Ezech. 31, 15.) Um dahin zu gelangen, setzte man über Höllenflüsse (Ps. 18, 5.) und tritt ein durch Höllenthore (Jes. 18, 10.); die tiefsten Orte der scheol waren für die Sünder bestimmt; der scheol hatte Kammern (Spr. 7, 27.); der Höhe des Himmels entgegengesetzt. (Hiob 11, 8.) Jakob, Joab und Korach steigen nach dem Tode in den scheol. Man dachte sich ihn mit Schatten und Finsterniß bedeckt, ohne Ordnung gleich einem Chaos (Hiob 10, 22.); doch vor Gottes Auge schwindet seine Dunkelheit, vor ihm liege er unverhüllt (das. 26, 6. Spr. 15, 11.). Der scheol ist unersättlich, denn Alles nimmt er auf (Spr. 27, 20.), alles Geborene kömmt zu ihm (ib. 30, 16.). Der scheol nimmt Alles auf, was auf der Erde der Vernichtung anheim fällt, und reißt seinen Schlund ohne Maß auf, (Jes. 5, 14); er hat Bande und Riegel, mit welchen er das Aufgenommene festhält (2 Sam. 22, 6. Hiob 17, 16.). Die Geister, die im Schattenreiche wohnen, heißen refaim. In diesem Schattenreiche liegen sie schlafend, ohne jemals wieder zu erwachen (Hiob 14, 12. Jesaia 51, 39.), doch haben sie Bewußtsein und Gefühl, nicht für das Leid ihrer Hinterbliebenen, aber für den eignen Schmerz. (Hiob 14, 21. 22.) Dieser Schmerz ist zugleich ein Seelenschmerz über den Aufenthalt im Schattenreich. Ein Wunder mußte geschehen, wenn sie wieder aufleben sollten, daran denken sie nicht, auch die Wohlthaten, die sie im Leben genoßen, machen keinen Eindruck mehr auf sie, an seine ihnen bewiesene Gerechtigkeit denken sie nicht mehr. (Ps. 88, 13.) Die Bewohner der scheol danken Gott nicht, preisen ihn nicht, hoffen nicht auf ihn. (Jes. 38, 18.) Das die abgeschiedenen Bewohner des scheol Kenntniß von der Zukunft hätten, gehörte zum Aberglauben, bei dem die Beschwörung der Todten Eingang fand. Diesen Ort der Abgeschiedenheit pries man als eine Stätte, wo vollkommene Gleichheit herrscht, wo der Reichthum keinen Vorzug hat, wo es keine Dränger und Treiber gibt, wo klein und groß nebeneinander sich befindet, und der Sclave frei ist von seinem Herrn. (Hiob 3.) Doch hatten die, welche auf Erden einen schlechten Lebenswandel führten, ein härteres Loos im Scheol als die Frommen. Man dachte sich einen Thophet, einen Platz im Thale Hinnom bei Jerusalem, wo der Molochsdienst, bei welchem Kinder verbrannt wurden, stattfand, als Brandstätte, tief und breit, von Feuer und Holz in Menge, wo der Odem Gottes brenne, wie ein Schwefelstrom. Jes. 30, 33. zeigt die gänzliche Vernichtung der Assyrier unter dem

Bilde dieser großen Brandstätte, wo Gott einen Scheiterhaufen anzündet, für Volk und König. In der letzten Rede, welche Ezechiel kurz nach der Eroberung Jerusalems über Egypten hielt, die zwar im Exil gehalten ward, aber doch vorexilische Anschauungen enthält, sieht er Pharao, als Personification Egyptens, in die Gruft fahren, in die Unterwelt ankommen, wo alle die Könige und Völker, denen Pharao an Macht und Hoffart glich, liegen, Assyrien, Elam, die Völker am schwarzen und kaspischen Meer, Edom, Sidon und die Herrscher des Nordens von Palästina. Der Scheol ist nach Völkern geschieden, die Könige und Edelsten des Volkes lagen in der Mitte, das Volk um sie herum; die mächtigsten Helden rufen aus ihren Gräbern hervor, man solle auch Pharao und seine Genossen zu gleichem Lose hinabschicken. (Ezech. 32.) Hier sind auch die friedlichen und ruhigen Völker von den Völkern geschieden, welche Schrecken auf Erden verbreiteten, und das schlechteste Volk, Aschur, sei an die Enden der Unterwelt gebettet, wo ihre Sünden über ihre Gebeine kämen, wo sie ihrer irdischen Gewaltthaten sich schämen. Mit poetischen Farben malt ein anderer Prophet aus dem Exil den Scheol aus, beim Empfang des Königs von Babel. Die Unterwelt wird hier ebenfalls mit Königen in besondern Abtheilungen, mit ihren Thronen gedacht; sie ist belebt, sie empfindet und spricht: Auch der König von Babel ist nun todt und nichtig, wie die frühern, durch ihn gefallenen Fürsten. Der Sammler der jesaianischen Capitel 40—66 zu Ende des Exils spricht schon deutlich von einer Strafe nach dem Tode. Die Gottlosen, welche sich der Erkenntniß, Verehrung und Anbetung des einzigen Gottes nicht hingeben wollen, werden nach dem Tode gerichtet, sie liegen entseelt da, sind todt, werden aber nach dem Tode bestraft, ihr Wurm wird nicht sterben, und ihr Feuer nicht erlöschen, d. h. im einstigen Gottesreiche werde die im frühern Reiche umgekommene Sünderschaar unabläßig von dem Wurme zernagt und von dem Feuer der Unterwelt verzehrt werden. Wie man an eine Strafe der Bösen zu glauben anfing, welche sie nach dem Tode erleiden, so konnte man nicht umhin, auch an einen jenseitigen Lohn zu glauben, der den Frommen nach dem Tode wird. Doch müssen die Stellen, welche man dafür gebraucht, exegetisch geprüft werden. Brecher sagt in seiner Unsterblichkeitslehre S. 22: der um diese Zeit — um die Zeit Jesaias II. — lebende Prophet Secharja läßt in einer Vision, in welcher er sich unter Engeln befindet, einen dieser Engel zum Propheten Jehoschua sprechen: So spricht Gott der Herr, so du wandelst in meinen Wegen, und so du beobachtest meinen Dienst, so sollst du mein Haus richten und auch meine Vorhöfe bewahren, und ich gebe dir Zutritt zu diesen (Engeln), die hier (zu meinen Diensten) stehen. Der Verfasser deutet nach Targ. und Redak die Schlußworte des Verses auf das jenseitige Leben und die Auferstehung der Todten, allein schon Raschi deutet dies auf seine Söhne, die gerecht sein werden. Von einem Jenseits ist hier gar nicht die Rede, denn

Mehalech heißt nichts anders als ein Begleiter, Gott verspricht dem Propheten, daß ihn die Engel begleiten und schützen werden. Von einer ausdrücklichen Erhebung aus dem Scheol in die Nähe Gottes ist Ps. 49, 16. die Rede. Es heißt: „Gott erlöset meine Seele aus der Gewalt des Scheol, er nimmt mich." Dieser Psalm ist aber ein nachexilischer. Die jenseitige Unsterblichkeit und die nach dem Tode eingetretene Gerechtigkeit ist in Ps. 73 mit Beweisen ausgedrückt. Der Psalmist spricht, er sei im Glauben an die Allgerechtigkeit wankend gemacht worden, indem er sah, wie die Uebermüthigen und Frevler in Frieden leben, sie theilen nicht der Sterblichen Mühsal und werden mit den Menschen nicht geplagt, während der Fromme geplagt ist und Züchtigung hat alle Morgen, aber er drang zu den Heiligthümern Gottes und betrachtete die Zukunft. Auf schlüpfrigen Boden stellt sie Gott, läßt sie in Trümmer zerfallen, am Ende gehen sie unter. Wie einen Traum nach dem Erwachen verwirft Gott ihr Bild, wenn er sie wecket.

Eine abweichende Ansicht von dem Zustande nach dem Tode finden wir in Kohelet. Der Verfasser gibt sich dem Zweifel über die Unsterblichkeitslehre hin, wie er zu allen Zeiten herrschend war, bleibt aber beim Zweifeln nicht stehen, sondern gelangt zur Gewißheit: Besser ist guter Name als köstliches Oel, und der Todestag als der Tag der Geburt (7, 1.); und zurückkehrt der Staub zur Erde, wie er gewesen, und zurückkehrt der Geist zu Gott, der ihn gegeben. (12, 7.) Es scheint, daß Kohelet der Ansicht war, daß alle Seelen nicht in den Scheol hinab, sondern alle, sowohl die der Guten als die der Schlechten, zu Gott emporsteigen. Neben der Unsterblichkeitslehre entstand in der persischen Zeit der Glaube an die Auferstehung. Theils ging dieser Glaube von den Magiern zu den Juden über, theils trat bei diesen das Bedürfniß nach diesem Glauben ein, als sie sich der Hoffnung auf ein Weltgericht und der Aussicht auf Befreiung und Erlösung von allen politischen und socialen Leiden, die sie auszustehen hatten, hingaben. Da fragte man sich: „Was werden die Todten von dieser neuen Morgenröthe genießen, da sie doch nicht mehr sein werden, man antwortete sich, die Todten werden wieder aufstehen. Daß der Prophet Ezechiel in einer Vision viele verdorrte Gebeine in einem Thale sieht, die auf Gottes Geheiß erstehen, und einen vollständigen belebten Leib erhielten, enthält nicht die Lehre von der Wiedererweckung der Todten, zeigt nur, daß der Prophet sich eines für die Wiederbelebung des zerstreuten Israels passenden Gleichnisses bediente. Wäre die Auferstehung damals ein Glaube gewesen, so hätte der Prophet auf die von Gott an ihn gerichtete Frage, ob diese Gebeine wieder aufleben werden, mit einem entschiedenen „Ja" antworten müssen, da aber der Prophet antwortete: Nur du weißt es, so kann von einem Dogma hier nicht die Rede sein, und ist das Ganze nur ein mit dramatischem Effect ausgeführtes Gleichniß. Auch in Jes. 26,

19: „So mögen aufleben deine Todten, meine Leiche wieder erstehen," kann man den Glauben an Auferstehung nicht finden. Jeder sieht ein, sagt Philippſ., welch' weiter Weg von einem Bilde, daß Israel durch Wiederbelebung seiner Todten hergestellt werde, bis zum bestimmten Dogma einer Auferstehung aller Todten ist. Erst in den Apokryphen finden wir neben der Lehre von der Unsterblichkeit auch den Glauben an Auferstehung. Sirach hält auch die Idee vom Scheol aufrecht. Scheol, dieser düstere Aufenthalt, nimmt die Guten wie die Bösen auf, in welcher die Strafen des Gottlosen Feuer und Wurm sind. 7, 17. Sirach läßt Samuel auch nach seinem Tode prophezeien 46, 29, er läßt 48, 5. Elia, einen Todten, vom Tode erwecken, indem der Tod nur ein Schlaf sei. Die Auferstehung liegt dem K. 33 zu Grunde, und ist 46, 12. 49, 10. ausgesprochen. „Ihre Gebeine mögen aufblühen von ihrem Orte" sagt er von den Richtern und den zwölf Propheten. Im Buche der Weisheit tritt die Unsterblichkeitslehre in ihrer reinen Gestalt hervor; die Seele vergeht nicht, weil sie ein Abglanz Gottes ist. Im 2 K. wird gegen Diejenigen polemisirt, welche behaupten, „wenn ein Mensch dahin ist, ist es aus mit ihm, der Geist zerflattert wie eine dünne Luft, sie wollen sich daher mit dem besten Wein und Salbe füllen und die Maienblumen nicht versäumen, wollen den Gerechten überwältigen und keiner Witwe, keines alten Mannes schonen. Allein Gott hat den Menschen geschaffen zum ewigen Leben und hat ihn gemacht zum Bilde, daß er gleich sein soll, wie er ist. Im Buche der Makkabäer ist aber sowohl die Unsterblichkeit der Seele, als die Auferstehung genannt. Im 7 K., wo von dem Martyrium der Mutter sammt ihren sieben Söhnen die Rede ist, spricht der zweite Sohn zum Tyrannen: „Du nimmst mir wohl das zeitliche Leben, aber der Herr aller Welt wird uns, die wir um seines Gesetzes willen sterben, auferwecken zu einem ewigen Leben." Hier ist das zeitliche Leben dem ewigen entgegengesetzt. Der dritte Sohn sprach: „Diese Gliedmassen hat mir Gott vom Himmel gegeben, darum will ich sie gern fahren lassen um seines Gesetzes willen, denn ich hoffe, er werde mir's wohl wieder geben." Darunter meinte er wohl nichts anderes, als die Auferstehung. Der Vierte sprach: „Das ist ein großer Trost, daß wir hoffen, wenn uns die Menschen erwürgen, daß uns Gott wird wieder auferwecken; du aber wirst nicht wieder auferweckt werden zum Leben." Hier ist es zweifelhaft, ob er die Unsterblichkeit oder die Auferstehung meinte. Die Mutter aber sprach zu ihren Söhnen: „Den Odem und das Leben habe ich euch nicht gegeben, noch euere Gliedmassen also gemacht. Darum wird der, der die Welt und alle Menschen geschaffen hat, euch den Odem und das Leben gnädiglich wieder geben, wie ihr es jetzt um seines Gesetzes willen waget und fahren lasset, und zu dem jüngsten Sohn spricht sie: „Stirb gerne, wie deine Brüder, daß dich der gnädige Gott sammt deinen Brüdern wieder lebendig mache," wonach der Verfasser annahm, daß er die Freunde und Anverwandten

dort finden, begegnen werde, dagegen läßt er V. 14 dem Tyrannen zurufen: „Für dich wird es keine Auferstehung zum ewigen Leben geben." Hier ist es wieder zweifelhaft, ob die Gottlosen gar nicht, oder zur Strafe erstehen werden. Der Verfasser dieses Buches macht bei der Erzählung, Judas Makkabäus habe für seine in der Schlacht gefallenen Brüder, welche heidnische Amulete sich angeeignet haben, Gebete verrichten und Opfer darbringen lassen, die Bemerkung: Hätte Judas nicht geglaubt, daß die Todten auferstünden, so wäre es ja überflüssig und thöricht gewesen, zu beten und zu opfern, da er aber glaubte, daß die, welche als wahre Gottesverehrer stürben, den schönsten Lohn ihrer Frömmigkeit zu erwarten hätten, so war es ein heiliger und frommer Gedanke, die Verstorbenen völlig zu entsündigen 12, 43. Möglich, daß Judas bei dieser Entsündigung gar nicht die Verstorbenen, sondern die Lebenden im Sinne hatte, doch der Verfasser ist dieser Meinung nicht. Als Razias, erzählte der Verfasser 14, 37, sich freiwillig in den Tod gab, um nicht in die Hände Nikanors zu fallen, habe er zum Herrn des Geistes und des Lebens gerufen, daß er diese ihm wieder geben möchte. Diese Stelle und der zuvor von Judas Makkabäus erzählte Traum, in welchem er den verstorbenen hohen Priester Onias sah, wie er mit erhobenen Händen für Israel bat, und ihm ein goldenes Herz mit Verheißung des Sieges gab, sind wahre Belege für den Glauben an Auferstehung in Egypten. Die Lehre von der Auferstehung faßte auch in Judäa tiefe Wurzeln, wie der Verfasser des Buches Daniel dem exilischen Daniel sagen läßt, daß während des noch zur Zeit der sirischen Verfolgung hereinbrechenden Weltgerichtes viele von den Schläfern im Erdenstaube erwachen werden, die Einen zum ewigen Leben, die Andern zur Schmach und zum ewigen Abscheu 12. Es scheint, daß die ausgeprägten Gerechten und Gottlosen erwachen werden, jene zum Lohne, diese zur Strafe, was mit den Mittlern geschehen werde, sagt er nicht. Nach Josephus schienen die Pharisäer ein Gericht über jeden Gestorbenen unmittelbar nach seinem Tode und für den Gottlosen eine Strafe in der Unterwelt, für den Frommen aber dereinstige Auferstehung unter Empfang eines andern Leibes und für die Zeit bis zu derselben einen schlafähnlichen Zustand mit freudiger Ahnung angenommen zu haben. (bell. jud. 2, 8, 14. ant. 19, 1, 3.) Was die Unsterblichkeit der Seele betrifft, sagt er: Unsere Leiber sind zwar sterblich und aus vergänglichem Stoffe gebildet, aber ein Theil der Gottheit, eine unsterbliche Seele wohnt in dem sterblichen Körper. (b. j. 2, 8, 11.) Man nahm also an, die Seele sei von Ewigkeit her, wie Gott ewig ist, denn sie ist ein Theil der Gottheit, daher muß sie auch ewig leben, wie Gott ewig lebt. Auch Philo bezeichnet die Seele als Theil des göttlichen Wesens selbst (de somn. 578. de alleg. 3, 90.), und betrachtet den Leib als einen Kerker der Seele. Diese Ansicht ist platonisch; die Platoniker faßten nämlich den Begriff der Unsterblichkeit der Seele identisch mit ihrem Ungeschaffensein; weil sie den Begriff

der Schöpfung nicht kennen, ist ihnen nur das unsterblich, was ungeschaffen; nur was ungeschaffen, also von Ewigkeit, kann unsterblich sein. In diesem Sinne lehrten auch die Essäer die Unsterblichkeit der Seele, aber auch nur darum, weil sie die Seele für einen Theil der Gottheit hielten. „Die Seele sei im Leibe, wie in einem Kerker eingeschlossen, die, sobald die Bande des Fleisches gefallen sind, sich der Erlösung aus langer Knechtschaft freue. Die Sadducäer sollen nach Josephus der Meinung gewesen sein, daß die Seele mit dem Tode des Leibes erlösche, allein diese Nachricht ist unbegründet. Sie mögen nur geleugnet haben, daß die Unsterblichkeit der Seele in der Bibel gelehrt werde. Da sie nämlich von ihrem Lehrer gehört hatten, daß der Mensch nicht Gott dienen dürfe, um Lohn zu empfangen, so sagten sie mit Recht, es kann die Unsterblichkeit nicht in der Bibel als Wort Gottes: „Du bist unsterblich, wie es ist ein allgerechter Gott," ertönen, denn der Mensch soll das Recht thun um Gottes willen, um Gottes theilhaftig zu werden, aber nicht um des jenseitigen Lohnes willen[1]). Unsterblich aber ist der Mensch in jedem Falle. Auch im neuen Testament wird diese Lehre nicht eigentlich bewiesen und auseinander gesetzt. Als einziger Beweis in diesem Sinne könnte das Wort gelten: „Gott ist kein Gott der Todten, sondern der Lebendigen." (Mat. 22. 32.)

Wenn die Lehre von der individuellen, persönlichen Fortdauer des menschlichen Geistes nach dem Tode sich bis nun noch mehr als Knospe, die ihrer vollen Entfaltung entgegen harrt, erhielt, so erscheint dieselbe in der Mischna und besonders im Talmud in schönster, vollständigster Blüthe, indem der religiöse und sittliche Geist sich vollkommen entwickelt und sich selbst erfaßt hat. Hillel, welcher zu Philos Zeiten lebte, spricht von dem künftigen Leben, welches den erwartet, der die Worte der Tora sich zum Besitzthum gemacht (Abot 2, 7.), auch er scheint der herrschenden von Josephus später aufrecht gehaltenen Meinung gewesen zu sein, daß nur die Frommen unsterblich sind. So heißt es auch: „Die Schüler Abrahams genießen diese Welt und erben das künftige Leben, die Schüler Bileams aber erben die Gehenna und sinken in die Unterwelt. (ib. 5, 19) Eine andere Mischna spricht dem das künftige Leben ab, der auch nicht Eine edle That geübt. (Kiduschin 1, 5.) Andere heben einige Kardinallaster hervor, die den Uebelthäter des künftigen Lebens verlustig machen. (Synhedrin 10, Abot. 3, 11.) Als besonderes Mittel, Bürger der künftigen Welt zu werden, wird das Studium der Tora empohlen (Ende Kiduschin), daher der Schüler dem Lehrer mehr Ehrfurcht

---

[1]) Spinoza sagte: Die Forderung einer individuellen Unsterblichkeit ist Egoismus. Feuerbach sagt: Indem du liebst, erklärst und anerkennst du die Wichtigkeit deines bloßen Fürdichseins, deines Selbsts ... der Tod ist nur die Erscheinung des Actes der innern Auflösung, Trennens und Scheidens, die Bewahrheitung deiner Liebe, die Verkündigung, die du während deines ganzen Lebens im Stillen bethätigt hast . . .

schuldig ist, als dem leiblichen Vater, da dieser ihm nur das zeitliche, jener aber ihm das ewige Leben verleiht (Baba Mezia 2, 11.) und die mit dem Studium der Tora innig verbundene und nothwendige Eigenschaft der Genügsamkeit und Zufriedenheit. (Abot 4, 1.) Das künftige Leben wird nicht als abgerissen von dem diesseitigen und als besonderes neues Leben, sondern als Fortsetzung des irdischen Daseins, nur mit potencirtem Glanze geschildert, „diese Welt ist die Vorhalle und das Vorbereitungsgemach, woraus man in das Gemach jenes Lebens tritt.“ (Abot 4, 16.) Die Wonne des künftigen Lebens besteht in der beseligenden Anschauung Gottes (Sifra 1), darum wehrte Gott Josua die allzutiefe Trauer über den Hintritt Moses, da doch dieser der Wonne des Jenseits theilhaftig wurde. (Sifre E. nizabim.) Ein Mischnalehrer des 2. Jahrhunderts, R. Tarphon, beweist die Unsterblichkeit als eine religiöse Nothwendigkeit. Es ist nämlich das Eigenthümliche der menschlichen Individualität, daß sie sich entwickeln muß, es ist ein ihr immanentes Gesetz, sich zur bestimmten Individualität zu entfalten; dies ist das Ziel des Menschen. Es kann nun aber keine Frage sein, ob das menschliche Leben zu der der Idee des Menschen entsprechenden Entfaltung hinreichend sei; andererseits gibt es keinen vernünftigen Grund, warum der Zweck einer persönlichen Individualität, wenn sie zur concreten Bestimmtheit gelangt ist, ihre Negation oder Vernichtung sein soll; vielmehr verlangt diese Individualität vermöge ihrer Eigenthümlichkeit und Bestimmtheit ihre Fortexistenz, und zwar einmal, um in ihrer Entwicklung zum Ziele zu gelangen, sodann, um sich in ihrer Bestimmtheit zu fixiren und ihre Eigenthümlichkeit darzustellen. Dies verlangt der Zweck der religiösen und sittlichen Entwickelung des Menschen. Die individuelle Fortdauer des Geistes ist daher ein Postulat des Zweckbegriffes, wenn sonst der Zweck des Menschen nicht sein soll, für sich zwecklos zu sein, was Niemand wird behaupten wollen. „Du kannst die Arbeit nicht vollenden, kannst dich andererseits dieser Arbeit nicht entäußern,“ überdies erwartet der Mensch doch auch Anerkennung und Lohn für sein tugendhaftes Leben und Bestreben, was ihm nicht selten hier versagt wird, „aber wisse, der Lohn wird dir einst Jenseits, wo du dein hienieden begonnenes Werk der Tugend vollenden wirst.“ (Abot 2, 16.) [1]) Von einem jenseitigen Gericht, in welchem der Mensch vor dem Richterstuhle Gottes sich zu verantworten haben wird, ist im Allgemeinen die Rede. (Abot 3, 1.) Also bei jedem Mangel, den du an dir bemerkst, wird deine Hoffnung größer, die menschliche und die irdische Unzulänglichkeit vergewissert dich in deiner Unsterblichkeit,

[1]) Es ist das Kants Postulat der practischen Vernunft. In ähnlichem Sinne spricht sich Göthe bei Eckermann aus. Da ich — sagt er — von der Natur mit unaufhaltsamem Triebe nach Vollkommenheit ausgestattet bin, der sich innerhalb des Daseins nicht befriedigen läßt, so ist die Natur verpflichtet, mir nach Ablauf desselben ein anderes Dasein anzuweisen, in welchem dieses Streben zu seinem Ziele gelangen kann.

und erhebt dein Auge, anstatt es zu senken. Der Talmud bespricht die Unsterblichkeitslehre im vollendetsten Sinne des Wortes. Die Seele wurde von Gott geschaffen; der Mensch besteht aus zwei verschiedenen Substanzen, aus Leib und Seele, aus Körper und Geist. Das Verhältniß beider darf nicht so bestimmt werden, als ob jede von beiden der andern mit gleicher Selbstständigkeit gegenüber stünde; sie sind einander nicht coordinirt. Ist der Mensch die Synthese, die Einheit von Geist und Körper, so kann er es nur dadurch sein, daß die Substanz des Körpers, jener des Geistes untergeordnet, subordinirt ist. Der Körper ist nur um den Geist und des Geistes willen da, er ist sein Organ. Ist nun gleich der Körper nicht das unmittelbare Product des Geistes oder der Seele, wie die monistische Anschauung lehrt, sondern das Product der menschlichen Propagation, der Geist aber unmittelbares Geschöpf Gottes, so kann man vermöge jenes Verhältnisses von Geist und Körper doch sagen, daß im Menschen der Geist das Bedingende, Setzende, Herrschende ist, d. i. der Geist ist das eigentliche Princip des Menschen, also ist er primäre Substanz. Wie daher für den Leib die Möglichkeit seines Aufhörens, d. i. des Todes, darin liegt, daß er nur bloses Naturgebilde ist, sein Sein in der Natur hat, so liegt für den Geist die Möglichkeit seiner Fortdauer in seinem unmittelbaren Geschaffensein von Gott. „Von Himmel und Erde wurde der Mensch geschaffen, wäre er nur von ersterem, so müßte er ewig leben, von letzterem könnte nur der Tod sein Loos sein. (Midr. r. 1, 8, 14.) Wie Gott das Weltall erfüllt, so erfüllt die Seele den ganzen Körper; wie Gott Alles sieht, ohne gesehen zu werden, so die Seele; wie Gott der Allernährer ist, so ernährt die Seele den ganzen Körper; wie Gott rein ist, so ist die Seele rein; wie Gott im Verborgnen thront, so die Seele." (Berachot 10, 1.) Diese Welt gleicht einer Herberge auf der Reise, jene Welt ist das eigentliche Wohnhaus." (Moedkatan 9, 2.) Die Möglichkeit geht aber in die Wirklichkeit und Nothwendigkeit über, wenn man in die Natur und Beschaffenheit der Seelensubstanz eingeht. Dieselbe ist nämlich nicht Substanz, wie die Materie; diese ist nicht bei und in sich, sondern außer sich; daher zerfällt sie, geht sie auseinander, der Geist dagegen ist Bei- und Insichsein, er weiß sich nicht als ein Anderes, sondern als Sichselbst, also als das Sichselbst gleiche, und in dieser Identität weiß er sich bei aller seiner Veränderlichkeit, bei allem Wechsel außer sich. Der Geist ist daher vom Körper, der Materie, nicht blos graduell, sondern qualitativ verschieden, welche qualitative Verschiedenheit darin besteht, daß er bewußte, sich selbst erfassende Identität, also Einfachheit ist, daher ihm Unzersetzbarkeit, Untheilbarkeit zukömmt. Als diese Substantialität muß der Geist auch nach seiner Trennung vom Leibe fortdauern. Die ewige Fortdauer der Seele beruht darin, daß sie recht eigentlich Individuum ist. In diesem Sinne sagt R. Pinchas b. Jair, der

Besitz des heiligen Geistes führt zur Unsterblichkeit [1]). (Aboda sara 20, 6.) Jene ewige Fortdauer muß aber eine persönliche sein, weil die Individualität des Geistes eine persönliche dieser Persönlichkeit ist. Diese besteht nämlich darin, daß der Geist Ichheit ist, daß er sagt, diese in mir sich offenbarende Intelligenz ist *meine* Intelligenz: was denkt, bin ich; ich denke, und ich denke *mich*, und in beiden Denkacten erkenne ich das Ich; weiß ich das *Ich* und *Mich* identisch, darin also, daß der Geist sich selbst hat, sich selbst besitzt und in Gewalt hat. Ferner darin, daß er sagt: der Wille ist *mein* Wille; ich habe ihn, nicht er hat mich in Gewalt; was ich also will, will ich frei. Erst vermöge des Princips der Persönlichkeit, das den Geist und alle seine Functionen hindurch geht, daher der Geist auch Person heißt, ist demselben seine ewige *persönliche* Fortdauer, d. i. seine Unsterblichkeit gesichert. In diesem Sinne sagen die Rabbinen, die Seelen befinden sich an einem Orte, der „Guf," „Person" heißt. (Aboda sara 65, 1.) Dieser Guf, diese Persönlichkeit befindet sich da, wo Recht, Gerechtigkeit und Tugend, Schätze des Lebens, des Friedens und des Segens sich befinden. (Chag. 12, 2.) Die menschliche Individualität erscheint vermöge ihrer Persönlichkeit nicht als in der Gattung seiend, also nicht als deren Accidenz, d. i. als blos erscheinendes Sein derselben, um wieder zu verschwinden, sondern umgekehrt ist die Gattung in den Individuen, so daß diesen ein selbstständiges für sich seiendes Sein zukömmt. Die individuelle Fortdauer, oder Unsterblichkeit der Seele liegt sonach in ihrem Wesen, ihrer *Natur*; sie ist wesentlich unsterblich. In diesem Sinne sagt R. Simlai: „Ein Licht brennt über dem Haupte des Fötus und er schaut von einem Ende der Welt bis zum andern Ende, man lehrt ihn die ganze Tora; aber sobald das Kind der Welt erblickt, schlägt ein Engel es auf den Mund und macht es alles vergessen. (Nida 30, 2.) Die Seele hat einen Centralpunkt im Körper. Schon im Sterben des Körpers sieht sie die Herrlichkeit Gottes, sowie verschiedene abgeschiedene Geister, dennoch empfindet sie schmerzhaft den zeitlichen Tod, und trauert über sich selber sieben Tage. Der frommen Seele gehen gute, der sündigen Engel des Verderbens entgegen. Sie wird vor den Richterstuhl Gottes geladen, und gelangt in das Paradies oder in die Hölle. In Ersterem sind viele Abtheilungen, je nach dem Range der Frömmigkeit, ebenso in der Hölle. Nach überstandener Purification in der Hölle kommen auch die Sünder in den Himmel.

---

[1]) J. H. Fichte faßt ebenfalls in seiner Schrift „Zur Seelenfrage" die Grundideen seiner Antropologie in folgende drei Sätze zusammen: a) der menschliche Geist ist individuelle Substanz; b) das ihm beizulegende Vermögen des Bewußtseins ist seine ursprüngliche, keinesweg blos per accidens ihm zukommende Eigenschaft; c) der Geist ist nicht blos dies leere Vermögen des Vorstellens, ein inhaltsloser Spiegel, der seine Erfüllung erst von Außen zu erwecken hätte, sondern er besitzt ursprünglich gewisse Grundanlagen, deren Wirkung eben am Bewußtseinsprocesse hervortritt, in welchem sie selber zur Sichtbarkeit hervortritt.

Eigene Buße und Gebete der Hinterbliebenen können ihre Strafzeit abkürzen, so wie auch die Hingeschiedenen für das Glück der Hinterbliebenen beten. Im jenseitigen Leben ist kein Stillstand, die Seelen arbeiten weiter an der Selbstvervollkommnung. Das ewige Leben und die himmlische Seligkeit genießen fromme Heiden ebenso gut wie fromme Israeliten.

Das talmudische Schriftthum spricht auch den Glauben an die Auferstehung des Fleisches vielseitig aus. Die Rabbinen polemisirten gegen Alle, welche ein feindseliges Verhalten gegen diese Lehre beobachten. Die Secte der Sadducäer leugnete die Auferstehung, mit ihnen stimmten die Essäer überein. Durch Vorstellungen, wie wir sie bei den Pythagoräern und Platonikern finden, als sei der Leib an sich nur der Kerker der Seele und der Austritt aus ihm der Eintritt in die wahre Freiheit und Seligkeit, befangen, stellten die Essäer die Auferstehung des Leibes schon deswegen in Abrede, weil die Wiedervereinigung mit dem Leibe für den Geist nur der Eintritt in einen neuen Kerker sein müßte. Um die Sadducäer zu desavouiren, führte man die Formel im Gebete ein: „Lobet Gott von dieser Welt bis zur andern" (Berachot 9, 5.) und setzte einen eigenen Lobspruch dafür im Achtzehngebete in Verbindung mit dem Dank für die Regenspende ein; wie Gott die abgestorbenene Natur vermittels des Regens wieder belebt, so belebt er einst die todten Leiber. (Berachot 5, 1.) Den pythagoräisch-platonischen Vorstellungen zu huldigen, waren die Rabbinen weit entfernt, da ihnen auch der menschliche Leib ein Heiligthum, ein von Gott geschaffenes heiliges Organ war, die Seele durch fromme Thaten der Vollkommenheit entgegen zu führen. Nur wer wie Hiob das Leben schwarz in schwarz ansieht, kann einen Wiedereintritt dieses Lebens leugnen und wie er behaupten, wer in den Scheol sinkt, der steigt nicht wieder empor. (baba batra 16, 1.) Unter den Essäern gab es auch symbolisirende Vorstellungen. Sowie Hymenäus und Philetus behaupteten, die Auferstehung sei schon geschehen (2 Tim. 2, 17, 18.), durch den vermittels der Taufe bewirkten Eintritt in das Christenthum nämlich, welches letztere an sich schon die längst erwartete religiös-sittliche Wiederherstellung der Menschheit sei, so sagte der Essäer R. Pinchas, Sohn Jairs: Der heilige Geist bringt Wiederbelebung, Wiederherstellung der Todten. (Aboda sara 20, 2.) Die heidnische Lehre, die Materie sei ewig, und ihrer Natur nach das Böse, wurde vom Gnosticismus adoptirt, deswegen aber die Auferstehung schon aus dem Grunde geleugnet, weil die Wiederverbindung des Geistes mit dem Leibe eben so eine Verschlimmerung und eine neue Unseligkeit wäre, wie sie es damals gewesen, als die Seelen zur Strafe für den Abfall in die Leiber als in Kerker verbannt waren. Wie Menander (Iren. adv. haer. II, 20) nahmen die Gnostiker die Auferstehung, die sie verwarfen, nur symbolisch, wie etwas Anderes, wie sie denn unter Anderem auch das Eingeweihtwerden in ihre Geheimnisse eine Auferstehung nannten. Von ihnen heißt es

(Rosch-haschana 17, 1.) Die Mesorot [1]), welche die Auferstehung leugnen, bleiben ewig im scheol, misebul lo, weil sie den Leib nicht für heilig, sondern für einen Kerker der Seele, und nicht geeignet für ein Auferstehen halten [2]). Die dort vorkommenden Minim sind die Manichäer, welche aus gleichen Gründen Feinde der Auferstehungslehre waren. Diesen Secten gegenüber, denen nichts imponirte, als die heilige Schrift, mußte auch die heilige S. entgegen gehalten werden. Man wies sie hin auf die Stellen in Ezechiel, Daniel, Jesaia und den Psalmen. Man brachte einen Beweis aus 5 M. 32, 39.: „ich tödte und belebe, verwunde und heile," daß, wie letzteres wörtlich zugegeben wird, so sei auch das erste als buchstäblich anzunehmen. (Synh. 91, 2.) R. Simon ben Jochai findet den Hinwies auf die Auferstehung in der Stelle: „denn Staub bist du, und zu Staub wirst du zurückkehren," u. z. durch die Hervorhebung des Verb „zurückkehren," zum Unterschiede vom „gehen," da ersteres nur ein Zurückkehren, abernicht ein Dahingehen auf immer ausdrückt. (Midr. rab. 1, 20.) Man wies auf Elias hin, der den Sohn der Frau zu Zorphat wieder belebte. Im Christenthume wurde die Auferstehung der Todten mit der Auferstehung des Religionsstifters in Verbindung gebracht, daß gesagt wird: „Derjenige, der Christum den Herrn erweckt habe, werde auch uns auferwecken." (Röm. 8, 11. 1 K. 6, 14.); wenn wir glauben, daß Jesus gestorben und auferstanden ist, so wird auch Gott die in Jesu Entschlafenen mit ihm hervorführen. (1 Thessal. 4, 13.) Ein Samaritaner wurde auf den doppelten Ausdruck aufmerksam gemacht, den die heilige Schrift gebraucht, wo sie die Vernichtungsstrafe — karet — verhängt, es sei dies ein Verhängniß für die gegenwärtige und für die Welt nach der Auferstehung. (Synh. 80, 2.) Ebenso will R. Simai die Auferstehung in dem Verse finden: „Er ruft den Himmel oben und die Erde unten zu richten, mein Volk." R. Gamliel, ein Lehrer des 1. Jahrhunderts, wurde von den Sadducäern nach dem bibl. Beweise der Auferstehung gefragt, und er berief sich auf die Verse: „Wenn du ruhen wirst bei deinen Vätern und erstehen," „deine Todten werden aufleben, mein Leichnam wird auferstehen," „er bewegt die Lippen der Schlummernden." Da man diese Stellen nicht für zutreffend erklärte, führte er die Stelle 5 M. 11, 10 an. Weiters wurden sprachliche Behelfe als Argumente benützt; da wo nämlich das praeteritum erwartet wird, steht das futurum, dies deutet auf die zukünftige Welt der Auferstehung, z. B. „Ihr werdet Aaron die Hebe geben," „dann wird Moses singen," „Heil Denen, die in deinem Hause wohnen, sie werden dich einst preisen." Im

[1]) Die sich ihre Weihen für den Bund überlieferten.

[2]) Daher knüpft sich denn die Idee von der Unsterblichkeit der Seele stets auch der Glaube an eine Wiederverleiblichung derselben in vergeistigter und verklärter Form, und wenn man von dieser Vorstellung die zum Theil sehr phantastischen Ausmalungen abzieht, kann man nicht umhin, sie auch mit dem, was dem nüchternsten Denken als das Wahrscheinlichste sich aufdrängt, in Uebereinstimmung zu finden. (Zeising Religion und Wissenschaft, 414).

Talmud werden aber auch die innern Gründe für die Vernünftigkeit und innere Wahrheit dieser Lehre angegeben, die wir in Nachstehendem zusammen fassen.

1. Die Auferstehung ist, auf Gott hingewiesen, ein Mögliches, schon deswegen, weil dieser die Urquelle des Lebens, als welche er sich bei der Schöpfung erwiesen, auch forwährend bleibe und als solche stets auf's Neue sich bethätige. Insbesondere geht nicht verloren, was entweder eine Person selbst ist, oder einer Person anvertraut wird, wie der Leib. Während die Person, der Geist, nie stirbt, wird der Leib, wenn er gestorben, für die Person wieder erweckt. Wo keine Person ist, erhält sich die Gattung, während das unpersönliche Individuum stirbt; wo somit eine Person ist, ist diese für sich unsterblich, während der sterbliche Leib, mit dem sie einstens verbunden war, für die Wiedererneuerung dieser Verbindung erweckt wird. Der Gott der Lebendigen kann und will Auferstehung des Fleisches bewirken. Die Rabbinen bezeichneten Gott als den Gott des Lebens, „ich tödte und mache lebendig," „es lebe Reuben und sterbe nicht;" was Gott der Persönlichkeit gegeben, kommt ihr einst wieder zu, darum heißt es: „Das Land, welches ich euern Vätern gegeben habe." Auf den Standpunkt des absoluten Lebens von Seite Gottes und der Wiederbelebungsfähigkeit von Seite des Leibes stellten sich auch die Kirchenväter Irenäus, Tertulian u. A. Beides, die Kraft und der Wille Gottes, sowie die Wiederbelebungsfähigkeit von Seite des Leibes zeigt sich in den verschiedenen factischen Todtenerweckungen. (Iren. V. 13. n. 1. Tert. res c. 17.) Solche factische Todtenerweckungen erzählte man nicht nur von den Propheten, sondern auch von den Rabbinnen. Rabba soll R. Seira im Taumel der Fröhlichkeit getödtet und wieder belebt haben. (Megila 7, 2.) R. Jochanan soll durch sein Gebet R. Kahana wieder ins Leben gerufen haben (baba kama 117.), der überschwengliche Agadist R. Josua b. Lewi meinte, die Israeliten wären, als Gott sich ihnen unmittelbar geoffenbart hatte, vor Schreck umgekommen, worauf sie Gott durch seinen Thau wieder belebte. (Sabbat 88, 2). Die Möglichkeit der Wiederbelebung wird durch verschiedene Argumente dargethan. Wenn durch das Embrio das Empfangene dem Leben übergeben wird, so kann auch das Grab den empfangenen Leichnam wiedergeben. (Synh. 92.) Man wies auf eine Gattung Mäuse hin, die heute halb Fleisch und halb Erde, und morgen schon ganz Fleisch sind. (Synh. 90, 2.) Ferner auf eine auf Bergen lebende Schneckenart, die nach Regen so zahlreich aus den Bergen hervorkriecht, daß sie Alles bedeckt, wenn auch früher keine einzige sichtbar war. Ein Sadducäer rief dem Lehrer Gabia b. P. zu: „Wehe euch, die ihr an die Auferstehung glaubt, das Lebende stirbt, wie soll das Todte wieder leben?" „Wehe euch," entgegnete dieser, „was nicht war, wurde, und was schon existirte, sollte nicht wieder werden. (Synh. 31.)

2. Ein weiterer Grund liegt in der göttlichen Gerechtigkeit. Die sittlichen Handlungen des Menschen waren Handlungen des ganzen, vollen und ungetheilten

Menschen, des Menschen folglich, wie er als sinnlich-vernünftiges Wesen aus Leib und Seele besteht. Ebenso will die Totalität der Rechtfertigung, die der Mensch zu leisten hat, wie er die realisirte göttliche Idee, also der ganze Mensch ist, eine Auferstehung des Leibes, da sie ohne diese nur eine theilweise, damit aber unvollständige wäre. R. Eliefer Hakapar sagte: „Die Geborenen müssen sterben, die Gestorbenen müssen zum Leben erwachen, und die Lebenden werden gerichtet werden, denn wisse, daß Gott allwissend und allgerecht ist. (Abot 4, 23.) Die Frage, welche Kaiser Antonin an R. Jehuda hanassi richtete, wie der Mensch bestraft werden könne, da die Seele nicht fleischlich und der Körper ein todter Stoff ist, wurde von diesem mit der bekannten Parabel vom Blinden und Lahmen erledigt. Dieses Argument findet sich auch in (Iren. II 29. n. 1. 2. Justin Mort. de res fragm.)

3. Hat die Sünde das naturgemäße und der zeitlichen Idee entsprechende Verhältniß zwischen Seele und Leib nicht nur zerstört, sondern gänzlich verkehrt, und war der Tod nothwendig, um diese Verkehrung aufzuheben, so stellt sich auf das objectiv und subjectiv Vollzogene hin das wahre ursprüngliche Verhältniß wieder her, und diese Wiederherstellung geschieht durch die Auferstehung, die somit als ein integrirender Theil der Folgen der Sühne des ganzen und vollen Menschen gar nicht ausbleiben kann. Es sind wohl Ausschmückungen, extravagante Redensarten, wenn sie von einem zukünftigen Jerusalem reden, von einem Gastmahl aus dem Fleische des Leviatan, der seit den ersten Schöpfungstagen zu diesem Zwecke eingesalzen wurde; von dem Weine, der in den Trauben seit Anbeginn der Welt aufbewahrt liegt; von Zelten, welche aus der Haut des Leviatan für die Frommen werden bereitet werden. Der Grundgedanke dieser überschwänglichen Schilderung ist die Restitution des ganzen und vollen Menschen. Suum cuique. Von der unsterlichen Seele sagt der Talmud: „Im künftigen Leben wird weder gegessen noch getrunken, es werden weder Kinder gezeugt, noch Geschäfte getrieben, dort ist weder Neid noch Haß noch Zorn. Die Frommen sitzen mit Kronen auf den Häuptern und genießen den Glanz des Allerhöchsten [1])"; von dem auferstandenen Körper redete er wieder in materieller Weise.

4. Die Rabbinen haben für die Auferstehung Bilder, Gleichnisse und Analogien in der Natur gesucht, und diese bald im Samenkorn, das in der Erde erstirbt und wieder aufersteht (Synh. 90, 6.); bald im Niedersteigen und Auferstehen des Tages gefunden. (Midr. r. 1. Absch. 18.) Dieser Bilder bedienten sich auch die Kirchenväter. Aber auch schon im 31 K. des persischen Bundehesch lesen wir: „Wenn durch mich das Getreide geschaffen wird, das, wenn

[1]) Das jenseitige Leben, sagt Melchior Meyer in seiner diese Frage behandelnden Schrift, welche er „Gott und sein Reich" genannt hat, ist ein Leben der Selbstbetrachtung und der Selbstbeurtheilung, das Paradies für die Einen, die Hölle für die Andern.

man es in die Erde legt, wieder aufwächst und mehr wird, wenn ich in die Mutter das Kind gelegt habe, so war mir dies schwerer zu thun, als die Auferstehung zu bewirken. Merke auf, das Alles ist nicht gewesen und ich schuf es, und das, was schon da war, sollte ich nicht wieder schaffen können?" Bei all' diesen Analogien und Gleichnissen aber ist doch die Auferstehung kein Naturproceß, sondern die Wirkung der göttlichen Macht und Kraft. Der Talmud läßt sie unmittelbar von Gott selbst bewerkstelligen. Wenn die Rabbinen sich ausdrücken, daß Gott selbst und allein den Schlüssel der Auferstehung bewahrt und ihn keinem seiner Boten anvertraut (Taanit 2, 1.), so opponirten sie den Kirchenvätern, nach welchen bald der Sohn (Justin apol. T. 42. Constit. apost. V. 7.), bald der Geist (Iren. T. 7. 4. 2.) genannt wird. Die Auferstehung ist eine allgemeine: Alle, die gestorben sind, werden auferstehen, mit Ausnahme der Auferstehungsleugner, und der, die auch nur behaupten, die Auferstehungslehre sei nicht biblisch (Synh. 90, 2.); der Rotte Korachs; der zehn israelitischen Stämme, so lange sie sich nicht bessern (Das. 109); des antediluvianischen Geschlechtes, der Bewohner Sodoms; des Geschlechtes der Wüste. Noch müssen wir eine Behauptung erwähnen, nach welcher die Welt sechstausend Jahre dauern, im siebenten Jahrtausend jedoch wieder in das Chaos zurückfallen werde; Abai meinte, sie werde zweitausend Jahre in Ruinen liegen. Während dieser Zeit werden die Frommen mit Adlerfittigen und Schwimmapparaten versehen sein, damit sie sich in die Lüfte erheben oder auf dem Wasser erhalten und so der allgemeinen Zerstörung entgehen können. (Synh. 92. 97.) Schon die Lehre des Orients und der griechischen Weisen reden von einer bestimmten Weltdauer und ihrer Abtheilung in vier Weltperioden; ursprünglich Herrschaft des Guten, dann Kampf mit dem Bösen, Herrschaft des Bösen und endlicher vollständiger Sieg des Guten, mit welchem das Ende aller sichtbaren Dinge durch Weltbrand, die Auferstehung der Todten, das Weltgericht und die endliche Vernichtung des Bösen durch eine nochmalige Feuerläuterung und der Anfang eines neuen Lichtreichs verbunden ist. Auch das Christenthum hat die Lehre von einer bestimmten Weltdauer, nämlich von 6000 Jahren, welche Ansicht aus dem Orient geschöpft wurde. Zwar sprach man in Persien und Indien von 12.000 Jahren, aber diese Abweichung in der Zahl ist erklärbar. Jene 6000 Jahre begriffen von der zoroastrischen Periode den mittlern Theil, die Zeit des Kampfes und die Herrschaft des Bösen. Mit dem Ende derselben begann die Periode der Vernichtung des Bösen und des Sieges des Guten nach der Meinung der Perser, und nach der jüdischen Meinung die Zeit, wo das Reich des Messias anfing. Was wird aber mit den bösen Menschen nach dem Weltgerichte geschehen? Einige lassen sie wieder in die Hölle zurückfahren. Resch Lakisch ist der Ansicht, daß in der zukünftigen Welt kein Gehinnom mehr existiren werde, sondern Gott wird die heißeste Sonne scheinen lassen,

welche für die Frommen heilsam und für die Gottlosen Qualen erregend sein wird. Diese heißeste Sonne ist nichts anders, als das Urlicht, das Urgute [1]). Auch die Stelle 1 Kor. XV, 24. spricht sich so aus. Nachdem Paulus vorher die Auferstehung der Todten mit sehr treffenden Gründen zu beweisen gesucht hat, erklärt er, wie mit der Auferstehung und der Zukunft Christi das Ende der Dinge, d. h. der gegenwärtigen Welt, verbunden sein, wie dann alle Herrschaft, Obrigkeit und Gewalt aufhören und Christus das Reich Gott seinem Vater überantworten und selbst ihm unterthan sein werde, damit Gott Alles im Allem sei; denn Christus müsse nur herrschen, bis er alle seine Feinde, deren letzter der Tod sei, überwunden habe. Hier finden sich offenbar Ideen, die den persischen von der Vernichtung Ahrimans durch Mithras, und von der nun folgenden Alleinherrschaft des Urguten und Urlichtes sehr ähnlich sind. Denn wenn Mithras alle Dews der Finsterniß und zuletzt auch ihren Fürsten Ahriman, der der Tod selbst ist, überwunden hat, so existirt auch Ormuzd, jetzt identisch mit Mithras, als Gegensatz Ahrimans, nicht mehr, und sein Wesen schmilzt mit dem ewigen Urwesen ganz zusammen. Es ist Alles Licht und Leben, keine Finsterniß, kein Böses, kein Tod mehr, aller Gegensatz hat aufgehört. Auch in den Schriften des alten Testaments kommen Stellen vor, die sich auf die einstige Existenz des seligen Lichtreiches zu beziehen scheinen, wenigstens ihre Bilder von dieser Idee hernehmen. Damit steht jene Lehre im Zusammenhang, welche die Gottähnlichkeit des Menschen einst zur Wahrheit machen wird.

G. Die Messiaslehre.

Ausdrücklich läßt sich dieselbe nicht bei den übrigen orientalischen Völkern nachweisen, aber doch fehlt es nicht ganz an Ideen, die darauf Bezug haben. Im Allgemeinen gab wohl die alte Idee von einem künftigen Reiche des Lichts und der Seligkeit, von der Vernichtung des Bösen und der allgemeinen Herrschaft des Guten dazu die Veranlassung. Das war ein herrlicher, trostvoller Glaube aller Völker, der die Guten aufrecht erhielt, wenn sie unter dem Drucke der Leiden erliegen wollten. Jemehr aber ein Volk von der Last des Schicksals gepreßt wurde, desto lebendiger mußte auch dieser Glaube bei ihm emporkeimen und

[1]) Oder das lichtvolle Bewußtsein von dem materiellen grobsinnlichen Leben, das er geführt; die klare sonnenhelle Erkenntniß von der Armseligkeit seines wahren Besitzthums und der Fruchtlosigkeit seiner bisherigen Existenz, das wird seine Strafe, seine Hölle werden; oder umgekehrt die potenzirte Erkenntniß, von einem seinen Kräften entsprechenden Besitzthum des Geistes, der Wahrheit und Vollkommenheit wird seine Seligkeit, sein Himmel sein. Vgl. Zeisig 421.

desto mehr mußte es denselben auf seine eigene individuelle (Schicksal) Lage beziehen. Vorzüglich hatten die Juden über ein solches Schicksal zu klagen. Schon in Egypten waren sie Sclaven; da erschien Moses als Erlöser und führte sie in das Land zurück, wo einst ihre Väter gewohnt hatten. Aber bis zur Periode der Könige, wie oft wurden sie wieder unterjocht, und selbst unter den Königen genoßen sie nur kurze Zeit das Glück einer völligen Unabhängigkeit, bis ihr Staat endlich ganz von Salmanasser und Nebukadnezar zerstört, sie selbst nach fremden Ländern verpflanzt wurden. Zwar kehrte ein Theil von ihnen wieder nach Palästina zurück und erhielt wenigstens die freie Ausübung des väterlichen Gottesdienstes, aber politisch blieben sie doch abhängig, erstlich von Persien, dann von den egyptischen und syrischen Königen. Nun folgte eine neue, aber sehr kurze Periode der Freiheit unter den Makkabäern, dann wieder Abhängigkeit von den Römern und zuletzt gänzliche Zerstörung des Volkes nach allen Weltgegenden. Manchem andern Volke war zwar auch gleiches oder ähnliches Schicksal begegnet, aber dennoch befand es sich, auch unter gleichen Umständen, in einer ganz andern Lage als die Juden, und davon lag die Ursache in ihrem Religionssysteme. Kamen andere Völker unter fremde Botmäßigkeit, so waren sie von dieser durch religiöse Ideen lange nicht so geschieden, als die Juden, und in den meisten Fällen sogar befreundet; sie konnten sich so leichter in ihr Schicksal finden. Aber die Juden waren einmal gewöhnt, sich als das auserwählte Volk Gottes zu betrachten, andere Völker mit ihren Göttern als Feinde Jehovahs anzusehen und ihr Schicksal als Strafe desselben für ihre Sünden zu halten. Durch diese Ideen mußte ihnen dasselbe nothwendig äußerst erschwert werden, und desto sehnlicher mußte der Wunsch sein, wieder von dem verhaßten Joche sich befreit zu sehen. Nun war es in den frühern Zeiten ihres Staats öfters der Fall gewesen, daß unter ihnen Männer von höherer, vielleicht sage ich nicht mit Unrecht, magnetischer Begeisterung aufstanden und durch innern Ruf sich gedrängt fühlten, Befreier ihres Volkes zu werden, welches ihnen denn auch gewöhnlich glückte. Dadurch war die Nation gewohnt worden, bei ähnlichen Umständen auch ähnliche Erfolge zu erwarten, und als die schreckliche Zerstörung ihres Staates durch Nabukadnezar eintrat, als ihre Herrlichkeit auf immer vernichtet schien, da trösteten die prophetischen Sänger mit der einstigen, desto glänzenderen Befreiung, je tiefer ihr Fall gewesen wäre. Ihre Schilderung aber von dem künftigen Glanze, worin sie leben würden, verbanden sie mit den orientalischen Ideen vom einstigen Lichtreiche. Da wird Zion, der heilige Berg sein, zu dem alle Völker sich versammeln, um die Herrlichkeit Israels zu bewundern, und alle Schätze und Reichthümer der Erde ärnten und säen, Wein keltern und pflanzen, da werden Ströme fließen in den Wüsten und Wasserquellen in den dürren Einöden; da wird kein wildes Thier mehr gefunden werden und ewige Freude über dem Haupte

der Erlösten sein. In mancher Rücksicht wurde das vorher Verkündete durch Cyrus erfüllt, aber doch lange nicht in dem Maße, als man erwartet hatte. Da glaubte man denn den Propheten auf eine spätere, noch herrlichere Zeit, und es erzeugte sich bei dem Volke die Idee eines Messias, eines göttlichen Mannes, der das Volk Jehovahs in seinem größten Glanze wieder herstellen und über alle Heiden erheben würde. Jerusalem würde dann die erste Stadt der Erde, der Tempel Jehovahs der erhabenste und herrlichste sein, und alle Völker des Erdbodens würden kommen und dem gesegneten Volke ihre Huldigungen darbringen. ja man glaubte wohl sogar, die Religion Jehovahs würde zuletzt die herrschende auf der ganzen Erde werden und alle Völker ihren Götzendienst verlassen und dem wahren Gotte sich zuwenden. In dieser speciellen Beziehung war der Messiasglaube wohl den Juden allein eigen. Aber auch andern Völkern konnten diese Ideen nicht ganz fremd bleiben, denn sie waren nothwendig Folgen des Glaubens an die Verdorbenheit, in welchen das Menschengeschlecht aus einem einst schuldlosen Zustande gerathen war, und der Lehre, daß das böse Grundwesen einst durch den Lichtgott werde vernichtet werden. Auf diese Lehre bezog sich bei den Persern vorzüglich die Bestimmung des Mithras. Er war, wie Creuzer in seiner Symbolik zeigt, der Genius der Sonne, der über das Gesetz des Ormuzd wacht, gegen Ahriman und seine Dews unaufhörlich und immer siegreich kämpft, die Seelen nach dem Tode gegen die Angriffe der unreinen Geister schützt und den Gerechten die ewige Seligkeit ertheilt. Er ist im dreifachen Sinn Mittler zwischen Ormuzd und Ahriman, im physischen als Sonne im Aequator, der in der Mitte zwischen dem Licht- und Wasserreiche, der nördlichen und südlichen Hälfte der Sonnenbahn, d. h. im Symbole zwischen Ormuzd und Ahriman liegt, und im geistigen, entweder weil er den Sieg des Lichtreiches durch seinen Kampf gegen das Nachtreich befördert und dadurch die Aussöhnung zwischen Ormuzd und Ahriman schneller herbeiführt, also beiden als ein echter Vermittler dient, oder auch, weil er, in der höchsten Potenz genommen, beiden übergeordnet und als Richter zwischen ihnen entscheidet.

Die ursprünglichen Ideen des Messiasreiches, wovon die Propheten begeistert waren, und in begeisterter Sprache redeten, waren folgende: Der einig einzige Gott werde einst auf der ganzen Erde von allen Menschenbewohnern rein und unvermischt erkannt und verehrt werden, der Götzendienst wird nirgends einen Boden haben; Israel, als das Volk, welches zum Träger der wahren Erkenntniß Gottes gewählt, wird nie untergehen, wenn auch alle Völker von der Erde schwinden sollten, das israelitische Volk wird bleiben; dann, ein Sprößling Davids, den Gott einst zum Könige erwählte, mit der Verheißung, daß die Herrschaft bei seinen Nachkommen bleiben werde, die Königsherrschaft inne haben. Gehen wir nun die prophetischen Stellen durch, welche diese Idee, einzeln oder insgesammt, verkündigten.

1. Joel. Im 3. und 4. K. schildert der Prophet die allgemeine Rettung Israels durch ein Gottesgericht. Das Volk wird erleuchtet, die Feinde gerichtet, und Alle, die den Einigen bekennen, werden gerettet werden. Die Erleuchtung wird eine allgemeine sein; das Gericht wird auf die Erde Blut und Feuer geben und im Himmel wird die Sonne sich verfinstern und der Mond blutroth scheinen, die von den Feinden als Gefangene fortgeführten Israeliten werden zurückkehren und sich restauriren, die Feinde aber im Thale Jehoschafat gerichtet werden. Siegestrunken werden die Völker gegen Israel sich erheben, ihre Ackerbaugeräthe zu Waffen schmieden, aber Gott entscheidet den Sieg für Israel, das nunmehr in den glücklichsten Zustand versetzt wird, die Berge werden Most träufeln, die Hügel Milch strömen und alle Quellen Jehudas Wasser; ein Quell wird vom Hause des Ewigen ausgehen und das Schittimthal tränken. So Joel. Es ist nur die Frage, ob Joel nicht in der griechischen Periode blühte. Die magischen Anschauungen und die Bennenung der Jewanim 4, 6. würden zu der Meinung Anlaß geben, daß er nicht vor der assirischen Periode gelebt habe.

2. Hosea. Dieser Prophet verkündigt ebenfalls das goldene Zeitalter des reinen Gottesdienstes und des irdischen Glückes unter dem Schatten des Friedens; er fügt aber hinzu 3, 6., daß Israel und Juda sich wieder unter einem Könige aus davidischem Geschlechte vereinigen und dadurch neues Heil von Gott erlangen werden. In diesem Sinne weissagt auch

3. Amos. Israel und sein Reich wird ein davidisches Reich sein; die verfallene Hütte Davids wird von Neuem wieder glänzend errichtet werden, und alle Völker, welche den Gott Israels anerkennen, werden sich der davidischen Herrschaft einverleiben; er fügt noch das Neue hinzu, daß Israel niemals aus seinem Lande entfernt werden wird. K. 14.

4. Micha citirt einen ältern Prophetenspruch, nach welchem alle Nationen zum Berge des Ewigen, zum Hause Jakobs wandern werden, denn von Zion geht die Lehre aus, dann wird man die Schwerter zu Sensen schmieden und die Speere zu Winzermessern; Volk gegen Volk hebt nicht das Schwert und nicht lernen sie fürder den Krieg. Den Herrscher aus Davids Geschlecht charakterisirt er noch näher. Aus dem kleinen Beth-Lechem, das früher auch Ephrata hieß, soll der zukünftige Herrscher Zions entspringen. Aus ihm stammte David, dessen Geschlecht bis auf Jehuda zurückgeführt wird.

5. Jesaias. In diesem Sinne prophezeit auch Jesaias. Er spricht von dem Siege der Offenbarungslehre, von dem allgemeinen Frieden und von dem vorhergehenden Gerichte. Ob unter dem Kinde, welches geboren ward, auf dessen Schultern die Herrschaft ruht, dessen Namen man Wunder, Berather, Gottesheld 2c. nennt, Jes. 9, 15., Chiskia oder der Messias gemeint sei, darüber schwanken die Meinungen zu sehr. Bezieht sich diese Stelle auf Chiskia, so ist es consequent,

auch 11 nicht auf den idealen Messias zu beziehen, sondern Chiskia zu erkennen, er wäre das Reis aus Jischais Stamm, auf welchem der Geist der Weisheit und Einsicht, des Rathes und der Kraft, der Erkenntniß und der Furcht des Ewigen ruhte Besonders aber nennt der Prophet im 18. und 19. Kapitel Assirien und Egypten. Im 18. Kapitel spricht er die Bekehrung Aethiopiens in Folge der Vernichtung des assirischen Heeres aus. Im 19. K. weissagt er die Bekehrung Egyptens. Ein allgemeiner Friede, beruhend in der Anerkenntniß des Einigen, vereinigt Egypten, Assirien und Israel. Im 29. K. spricht er von dem Strafgerichte Gottes, eine gänzliche Umgestaltung werde eintreten, nachdem das Strafgericht Gottes eingetreten sein wird; die geistig Armen werden erhellt, die Unglücklichen werden frohlocken, die Bösen und das Böse wird getilgt werden. Im 30. Kap. läßt der Prophet die Natur durch helleres Licht theilnehmen. Blühende Auen und Fluren, feistes Vieh, Wasserbäche und heller Sonnenschein werden dem bekehrten Israel Segen bringen. Die Völker aber werden in der Wanne des Verderbens geschwungen werden. Diese völlige Umwandlung der Zustände wird aber nach 32, 15. abhängen von der Umwandlung der Gesinnung in Israel, die in einem von Gott ausgegossenen Geiste ihre Ursache hat.

6. In dem Ps. 78 wird gesagt, daß Vornehme aus fremden Völkern kommen werden, um die Hände zu Gott auszustrecken.

7. Zephanja. Unter dem Könige Joschijahu verkündigt er von einem allgemeinen Strafgerichte, das über alle Völker hereinbrechen werde, die Anerkennung wird sich über die ganze Erde erstrecken, die hinweggeführten Israeliten werden als Geschenke nach Jerusalem zurückgebracht werden.

8. Jirmiah schildert die Rückkehr Israels nachdrücklich. Wenn in einer heidnischen Stadt auch nur Ein Israelit, unter einem heidnischen Volke auch nur Zwei sind, so werde sie Gott wieder nach Zion bringen. 3, 14. Die Heiligkeit wird so groß sein, daß man der Bundeslade wird entrathen können, ganz Jerusalem wird ein Thron Gottes sein, 17. Dem zurückgekehrten Volke werde Gott Fürsten aus dem Hause Davids einsetzen, 23. Gott wird den Bund mit Israel erneuern, er wird ein ewiger Bund des Herzens sein, 31. Und wie dem königlichen Hause Davids, wird auch dem Levitenstamme und Priestergeschlechte sein Vorrecht in der neuern Zeit verbleiben, 33. Erwähnt mag noch werden, daß Jirmiah auch den andern Völkern Restitution verkündigt, 46. 48. 49.

9. Ezechiel. Er spricht ebenfalls im Exil von der Rückkehr Israels, von dem davidischen Oberhaupte, von dem ewigen Bunde und von dem künftigen Cultus, den er in übermäßiger Breite mit neuen Bestimmungen ausmalt. Er weist den Zurückkehrenden ihr Gebiet an, unter welchen auch die zehn verschollenen Stämme begriffen sind. Eigenthümlich diesem Propheten ist die Schilderung von Gog und Magog, 38. 39. Den Propheten beschäftigte die Frage, ob Israel

immer in Ruhe bleiben, nachdem seine Wiederherstellung erfolgt sein wird? Ezechiel sagt, Völker des Nordens, Gog aus Magog, werden die Israeliten überfluthen und werden durch den Schutz Gottes eine Niederlage erleiden. Israel kann getrost der bevorstehenden Erlösung entgegen sehen, da sie das Ende seiner Unglücksfälle auf immer bringt. Wie die Kaukasier zur Zeit dieses Propheten in Babilon einbrachen, so werden sie einst wieder einen großen Kriegszug gegen Israel unternehmen, der aber durch Gottes Hilfe unglücklich für diese überschwemmende Horde sein wird. Unter den Kriegern führt Ezechiel auch die Perser an. Sieben Jahre werde man Brennholz haben an den Waffen der gefallenen Feinde, sieben Monate lang an ihnen zu begraben haben.

10. Obadia. Nach Ezechiel spricht dieser Prophet von den weggeführten Israeliten. Das Zehnstämmereich soll das Land in Besitz nehmen, welches cananitische Stämme bis Zorphat, nahe bei Sidon, besitzen, die Weggeführten aus Jerusalem aber die südlichen von Edom eingenommenen Städte.

11. Deutero-Jesaias. Am Ende des Exils trat dieser Prophet auf, feuerte die Exulanten zur Rückkehr an und schilderte die glanzvolle Zukunft gleich seinen Vorgängern mit glanzvollen Farben. Von einem persönlichen Messias spricht er eben so wenig, wie seine Vorgänger im Exil. 55, 3. weist der Prophet auf die glücklichen Zeiten unter David zurück, die in der Zukunft sich wiederholen werden, von einem davidischen Messias aber spricht er nicht. So wie er das Priesterthum, das früher an den Aaroniden geknüpft war, verallgemeinert und auch Laien zum Dienste Gottes zuläßt, so will er auch die Belehrung und die Bekehrung der Völker nicht an eine einzelne Person, sondern an die Gesammtheit Israels knüpfen. Israel ist der Knecht Gottes, der die Herrschaft der Wahrheit und Erkenntniß begründen soll, 42; hat dieser Knecht Gottes einmal seine Selbstständigkeit verloren, so ist dies kein Hinderniß, daß er einst die Völker erleuchten werde, 49; Israel habe seine Leiden und Drangsale, um ein Märtyrer für die Gotteserkenntniß zu sein, durch deren Befreiung die Völker die Allmacht und die Vorsehung augenscheinlich erkennen, 52. Ein neues Moment der Messiaszeit finden wir in Jes. 25, 6—9. Neben dem allgemeinen Heil auf Erden durch Bekehrung der Völker zum Einigen wird den Völkern ein Mahl von markigen Fetten und geläuterten Hefenweinen bereitet, und der Tod wird ein Ende nehmen. Doch ist hier wahrscheinlich nur der moralische Tod, das Unheil, das Verderben gemeint.

12. Chagai. Dieser Prophet trat nach dem Exil, in der Zeit des so kümmerlich wieder hergestellten Israels auf. Cyrus war nicht der Messias, als den ihn Jesaias bezeichnet hatte, denn 16 Jahre waren bereits verstrichen, aber noch war die israelitische Colonie klein und bedrängt von innen und außen. Darius Hystaspis gab endlich die von Kambises verweigerte Bewilligung zum Tempelbau

und Chagai feuerte dazu an. Er spricht ebenfalls von über die Völker hereinbrechenden Verhängnissen mit Naturerschütterungen verbunden, wodurch die Völker zum Ewigen sich wenden und in sein Heiligthum Kostbarkeiten bringen werden, was Serubabel später wiederholt. 2, 6. 7. 23.

13. Secharja. Als Chagai zu reden anfhörte, aber die Situation noch dieselbe war, begann Secharja. Der Fürst Serubabel und der Hohepriester Jehoschua bemühten sich um den Tempelbau, und Secharja schenkte dem zurückgekehrten Israel seinen prophetischen Blick. Auch er verheißt die Bekehrung der Völker, welchen von den Schmieden Hörner werden abgeschlagen, gegen welche vier Wagen als Strafvollstrecker ziehen werden. Er knüpft wieder die bereits erloschenen Hoffnungen an einen kommenden Herrscher aus Davids Geschlecht, den er zemach. Sproß, nennt. „Er wird ausbauen den Tempel des Ewigen und er wird Pracht tragen, und sitzen und herrschen auf seinem Throne," er wird aber nicht Priester sein, aber zwischen ihm und dem Priester wird friedlicher Rath sein. Israel wird alle Menschen zur Erkenntniß Gottes führen. Zehn Männer aus allen Zungen der Nationen werden den Zipfel eines Juden ergreifen, sprechend: „Wir wollen mit Euch gehen, denn wir haben vernommen, Gott ist mit Euch." Secharja sagt ferner: „Dieser König werde gerecht, siegreich und demüthig sein, der auf einem Esel, auf dem Jungen einer Eselin einherziehen wird. Er wird den Frieden bringen, darum besteigt er nicht das Schlachtroß, sondern den friedlichen Esel. Seine Herrschaft wird reichen von Meer zu Meer, vom Strome bis an die Enden der Erde." Auch Secharja spricht von einem Kampfe und der daraus hervorgehenden Läuterung. An diesem Kampfe gegen Jerusalem nimmt selbst Juda Theil, das aber nach dem Siege sich wieder mit Jerusalem aussöhnt. Jeder Schwache in Jerusalem wird dann ein Held wie David sein und die Glieder des diabolischen Hauses wie Engel. Nach dem Bürgerkriege wird dann eine Betrauerung eintreten, die welche getödtet wurden, werden betrauert werden, dann wird Götzendienst und falsche Prophetie vertilgt werden Zuletzt schildert er den Kampf in bestimmten Linien. In diesem Kampfe werden nicht Alle weggeführt werden, sondern ein Theil wird zurückbleiben. Der Oelberg wird sich spalten, so daß ein Theil nach Süden, der andere nach Norden hinweicht. Vor diesem Schrecken fliehen die Israeliten; die Ordnung der Natur wird verkehrt werden, so daß am Abend Licht wird. Aus Jerusalem wird dann der Strom der Heiligung durch die ganze Erde gehen. „Und der Ewige wird König sein über die ganze Erde;" am selbigen Tage wird der Ewige einig und sein Name einig sein.

14. Maleachi. Dieser Prophet trat auf, als der Tempel schon vollendet war [1]), aber die Verehrung des einigen Gottes im Argen lag. Auch er verkündigt ein Gottesgericht. Das Eintreten dieses Gerichtes aber kleidet er in die Sendung

[1]) Wir folgen hier der vulgären Meinung. S. jedoch oben S. 7.

eines besonderen Boten, der plötzlich kommt und dem Herrn den Weg zum Gerichte bahnt, ein. Im Orient, sagt Philippf. zu Maleachi 3, 1., ist es noch jetzt Sitte, daß, wenn ein Mann von Bedeutung reist, ein Bote vorher gesandt wird, der seine Ankunft meldet und die Vorbereitungen zu seinem Empfang trifft. Um die Menschen vorher zu warnen, damit sie das Gericht Gottes nicht zu hart treffe, werde Gott vorher den Propheten Eliahu senden, um Eintracht in den Familien zu stiften. Maleachi spricht von den Leviten und Priestern. Gott wird sie wie alle Israeliten läutern, daß ihre Opfer wieder wohlgefällig aufgenommen werden, von einem davidischen Sprößling aber schweigt er. Auch in Sirach ist vom Messias und von Eliah die Rede, aber von keinem davidischen Messias 33. 48. Ebenso in den andern Apokryphen, wo die ältern Anschauungen zuweilen im abweichenden Sinne gebraucht werden, ohne jedoch vom davidischen Throne zu sprechen. Zur Zeit der makkabäischen Siege trat der Verfasser des Daniel auf. Die Helden, welche mit Löwen- und Todesmuth gegen die Syrer kämpften und siegten, führten eine neue glanzvolle Aera herbei und begründeten eine neue Dynastie. Daß diese Begründer eines neuen Thrones und einer neuen Dynastie nicht dem davidischen Stamme angehörten, kam nicht in Anschlag. Man glaubte nicht anders, als daß das Messiasreich im Anzuge war. Der Verfasser des Buches Daniel beschäftigte sich mit der Auslegung der Prophezeiung Jirmias, daß in siebzig Jahren die Erlösung Israels eintreten werde, und gelangte zu der Annahme, daß Jirmia 70 Jahrsiebente gemeint habe, und zu der Behauptung, daß seit jenem Propheten bis zu den Makkabäern wirklich 70 Jahrsiebente wären, Rabba b. Josef, Schulhaupt zu Machusa in Persien (338—352), that den Ausspruch. Daniel hat in seiner Rechnung sich geirrt. (Meg. 21, 1.) So sagte auch Prof. Hitzig: „Trifft die Rechnung nicht zu, so hat Daniel sich geirrt, und es handelt sich nur um den Versuch, diesen Irrthum zu erklären." (D. S. 169.) Von dieser Zeit der syrischen Herrschaft sagt Dan. 2, 44: Aber zu der Zeit solcher Königreiche wird Gott vom Himmel ein Königreich aufrichten, das nimmer mehr zerstört wird, und sein Königreich wird auf kein anderes Volk kommen. Es wird alle diese Königreiche zermalmen und zerstören, aber es wird ewiglich bleiben. Vorzüglich merkwürdig ist das 7. Kapitel. Es hebt besonders die Idee hervor, daß vor dem Beginne des Lichtreiches das Böse erst noch recht herrschend sein werde, spricht dann von der hohen Gewalt, welche Gott dem Logos (denn dieser ist unstreitig V. 13 unter des Menschen Sohn zu verstehen, der Adam Kadmon der Kabbalisten) über alles Sichtbare verliehen habe und zuletzt vom Weltgerichte und dem Beginnen des Lichtreiches, womit nach Kap. 12, 2. zugleich die Auferstehung der Todten verbunden ist. Mit Maleachi hat Daniel gemein, daß auch nach ihm ein Bundesengel das Weltgericht vollziehen werde, so wie

Mitras im Parsismus als derjenige erscheint, der die Werke Ahrimans endlich zertrümmert und diesen selbst vernichtet. Mit dem Deutero=Jesaias nimmt er an, daß die Auferstandenen ewig leben werden, und mit Ezechiel, daß in späteren Zeiten das Gottesreich einen Angriff erleiden werde, die Feinde nennt er Kittim, unter welchen man, wie Jer. 2, 10. die Inseln und Küsten Griechenlands überhaupt verstehen kann. Wir haben alle Generationen, von den ersten bis zu den letzten Propheten über das Messiasreich reden hören; dabei gewahrten wir, daß alle von der einstigen allgemeinen Verbreitung der Gotteserkenntniß, von dem allgemeinen Frieden, von dem nach vielen Kämpfen zum Siege gelangten Rechte verkündigen; von einem persönlichen Messias, von einem davidischen Sprößling, der den Sieg erkämpfen und dann herrschen werde, spricht nur Jesaia I. und Secharja, die spätern Propheten, selbst Daniel, der Messias=Prophet par excellence, wissen von ihm nichts. Mit dem Sturze des makkabäischen Thrones, mit der Vergewaltigung der Römer, endlich mit der Zerstörung des zweiten Tempels und der ganzen politischen Selbstständigkeit stieg wieder die Sehnsucht nach dem Messiasreiche auf, mit welchem man den Gedanken an einen persönlichen Messias aus dem Hause David um so eher verband, als Priester= und Königthum vernichtet war. Man nannte daher den einstigen Befreier „Gesalbten," ein Name, der in den Zeiten der Selbstständigkeit nur dem Priester und dem Könige zukam. Doch war die Idee an die Person des Messias immer nur Nebensache; der Kern der einstigen Messiaszeit blieb der Gedanke an den Sieg der Wahrheit, der Gotteserkenntniß und des allgemeinen Friedens; die Wiederherstellung des Reiches von Jerusalem war das politische Moment, das auch anderweitig, z. B. durch die Milde eines römischen Kaisers, ausgeführt werden könnte. Nun trat aber das vom Judenthume ausgegangene Christenthum auf, und verkündigte einen Messias mit neuen Attributen, er soll der Befreier vom moralischen Bösen, der Versöhner des Zornes Gottes, durch seinen blutigen Tod der Mittler zwischen Gott und den Menschen, der Fürsprecher bei dem ewigen Vater, das Lamm Gottes, welches die Sünde der Welt trägt, und dann einst ein Weltrichter sein, Belohner des Guten und Bestrafer des Bösen, welcher seine Auserwählten in sein Reich, in das Reich des Lichts und der Seligkeit, einführen werde, wobei sich die irdische Idee von einem wirklichen Reiche Christi mischte, daß er bei seiner Wiederkunft errichten werde. Damit er nun diese verschiedenen Functionen verrichten könne, mußte er, glaubten sie, wahrer Gott und wahrer Mensch sein. Er mußte an beiden Naturen Theil nehmen, wenn er Mittler zwischen Beiden sein wollte, und so erklärten sie ihn dann für das in's Fleisch gekommene Wort, für den eingebornen Sohn des Vaters, der Gott ist, wie er, aber uns zu Liebe Knechtesgestalt angenommen hat; der sich selbst dem blutigen Tode hingegeben habe, um der Gerechtigkeit Gottes Genüge zu thun und die Gewalt des Satans über die Menschen

zu vernichten; Vorstellungen, die dazu dienten, die Heiden zur Erkenntniß des Absoluten zu führen, und den Götzendienst abzuthun, da diese Vorstellungen sich mit den Religionssystemen des Orients und selbst der Griechen leicht amalgamiren ließen. Gehen wir nun zu den rabbinischen Anschauungen über das Messiasreich über, die sich mit den Anschauungen des Christenthums oft begegnen werden. In der Mischna wird die Erschütterung der Welt vor dem Messiasreiche, die Sendung des Vorläufers Eliah, dann die Messiaszeit selbst genannt. Ehe der Messias erscheinen wird, wird eine maßlose Arroganz herrschen, das Edle wird verachtet, der Wein wird im hohen Preise sein, da Alles dem Trunke ergeben sein wird. Das Lehrhaus wird der Unzucht angehören, Galiläa wird verwüstet sein, und Gablan verödet, d. h. wohl vom Norden bis Süden nichts als Verwüstung, die Grenzbewohner werden von Stadt zu Stadt wandern und kein Erbarmen finden, die Weisheit der Gelehrten wird verachtet sein, die Gottesfürchtigen verhöhnt und die Wahrheit verbannt; Jünglinge werden Greise beleidigen und Alte werden vor Kindern aufstehen; der Sohn wird den Vater schmähen, die Tochter gegen die Schnur, gegen die Schwieger sich erheben; die eigenen Hausleute werden sich anfeinden; die Zeitgenossen werden den Hunden gleichen, das Kind wird vor dem Vater keine Scham haben, auf wen anders können wir uns stützen, als auf unsern Vater im Himmel. (Ende Sota.) Diese Schilderung ist offenbar eine grauenhafte Umschreibung der Daniel'schen Weissagung im 7. Kap. So riefen auch die Apostel den Christen zu: „Wisset ihr nicht, daß die, so in den Schranken laufen, die laufen Alle, aber Einer erlangt das Kleinod? Laufet nun also, daß ihr es ergreifet; ein Jeglicher aber, der da kämpft, enthält sich alles Dinges; Jene also, daß sie eine vergängliche Krone empfangen, wir aber eine unvergängliche." Und in einer andern Stelle: „Zuletzt, meine Brüder, seid stark in dem Herrn und in der Macht seiner Stärke. Ziehet an den Harnisch Gottes, daß ihr bestehen könnet gegen die listigen Anläufe des Teufels, denn wir haben nicht blos mit Fleisch und Blut zu kämpfen, sondern mit Fürsten und Gewaltigen, nämlich mit den Herren der Welt, die in der Finsterniß dieser Welt herrschen, mit den bösen Geistern unter dem Himmel. Um deßwillen so ergreifet den Harnisch Gottes, auf daß ihr in dem bösen Tage Widerstand thun und Alles wohl ausrichten und das Feld behalten möget. So stehet nun, umgürtet eure Lenden mit Wahrheit und angezogen mit dem Krebs der Gerechtigkeit und an Beinen gestiefelt, als fertig zu treiben das Evangelium des Friedens, damit ihr bereit seid. Vor allen Dingen aber ergreifet den Schild des Glaubens, mit welchem ihr auslösen könnet alle feurigen Theile des Bösewichts, und nehmet den Helm des Heils und das Schwert des Geistes, welches ist das Wort Gottes." Diese Schilderungen des Kampfes sind nach den Ideen der persischen, überhaupt nach jenen der Urphilosophie. Es ist nicht allein gegen die Materie unseres Fleisches, daß wir zu kämpfen

haben, sondern auch gegen Ahriman und seine Dews selbst, die als Fürsten der Finsterniß über diese Welt der Sinnlichkeit herrschen. Und darum eben ist der Kampf so schwer und blutig, und erfordert unsere höchste Anstrengung und den Beistand des göttlichen Wortes, wenn wir den Sieg behalten wollen. Auch die Religion des Ormuzd war eine Religion des Kampfes; der wahre Ormuzdverehrer ist ein beständiger Krieger gegen Ahriman und seine Schaaren, er soll kämpfen und siegen und das Böse vernichten. Darum heißen auch die Eingeweihten in den Mithrasmysterien Krieger des Mithras, sowie die Kinder von Eleusis die Eingeweihten der hohen Mysterien der Ceres, Krieger der Göttinnen sind und auch so heißen, welches der Neuplatoniker Jamblichos richtig erklärt, wenn er sagt, daß der Krieg die Fähigkeit und Kraft sei, das unordentliche, verwirrte und materielle Wesen mit der Wurzel auszurotten. Damit übereinstimmend sagt Jesus Matth. 10. 34 ec zu seinen Jüngern: „Ihr sollt nicht wähnen, daß ich gekommen sei, Friede zu senden auf Erden. Ich bin nicht gekommen, Frieden zu senden, sondern das Schwert, denn ich bin gekommen, den Menschen zu erregen wider seinen Vater, und die Tochter wider ihre Mutter, und die Schnur wider ihre Schwieger. Und des Menschen Feinde werden seine eigene Hausgenossen sein." Abgesehen von dem andern Sinn, den man in die Worte der Mischna und des Evangeliums legen kann, scheint auch der eben angenommene Sinn darin zu liegen, und die Rede zugleich von dem moralischen Kampfe zu sein, den der Mensch immerwährend mit dem Fleische und der Sinnlichkeit zu führen hat. Der zweite von der Mischna angeregte Punkt betrifft den Vorläufer Eliahu. Nach Maleachi werde Eliahu die Väter mit den Kindern und diese mit jenen wieder vereinigen, er werde die Antecendentien des Messiasreiches verwischen. Sirach 48, 10, 11 erweitert dessen Wirkungskreis. Eliahu sei bestimmt, den Zorn Gottes zu besänftigen, das Herz des Vaters dem Sohne zuzuwenden und die Stämme Jakobs herzustellen. In Edujot 8, 7. wird je ein Moment dieser Missionen Eliahus von den verschiedenen Gelehrten betont. R. Jehuda sagte: Eliahu werde die Stämme restauriren; R. Simon, er werde alle Kämpfe beseitigen; und andere, er werde die ganze Glückseligkeit bringen. Was drittens die eigentliche Messiaszeit betrifft, so beruft sich die Mischna auf Jes. 11., nach welchem Friede, Heiterkeit, Gottesfurcht und Gerechtigkeit herrschen und jede Waffe dem Waffenträger zur Schande gereichen wird (Sabbat 6, 4). Selbstverständlich wird ein Sprößling Davids der Messias sein. Mit der eingetretenen Dynastie Davids wird die Herrschaft bei seinem Stamme bleiben (Mechilta ed. Friedm. 2). Die Mischnalehrer hielten sich von der Fixirung des Zeitpunktes, dieses goldenen Zeitalters des Friedens und der Gerechtigkeit fern, „es könne kein Mensch wissen, wann das Reich Davids werde restaurirt werden" (das. 20.), doch meinten sie, der Erlösungstag werde mit einem neuen Jahre beginnen, mit Nissan oder Tischri (das. 20). Andere

Lehrer der Mischna erweiterten diese Anschauungen. Die Zeiten des Messias werden Tage sein, „an denen man keinen Gefallen hat (Sabat 151). Den nach dem Verluste der politischen Selbstständigkeit vorwaltenden Messiasbegriff, den Messias als König, in der Weise Davids, fand man, übereinstimmend mit dem Christenthume, ganz besonders im Ps. 71, wo David also spricht: „O Gott, gib dein Gericht dem König und deine Gerechtigkeit dem Sohn des Königs, um zu richten dein Volk in Gerechtigkeit und deine Armen nach Recht. Laß die Berge für das Volk empfangen und die Hügel Gerechtigkeit. Er (der Messias) wird richten die Armen des Volkes, und helfen den Kindern der Armen und demüthigen die Lästerer. Und er wird bleiben, so lange Sonne und Mond währen, von Geschlecht zu Geschlecht. Er wird herabkommen, wie der Regen auf das Fell, und wie Regenträufel auf die Erde. In seinen Tagen wird aufgehen die Gerechtigkeit und die Fülle des Friedens, bis der Mond vergeht. Und er wird herrschen von einem Meer zum andern, und vom Flusse bis an die Grenzen des Erdbodens. Vor ihm werden sich niederwerfen die Aethiopier, und seine Feinde den Staub lecken. Die Könige von Tharsis und die Inseln werden Geschenke opfern, und die Könige von Arabien und Saba werden Gaben bringen. Es werden ihn anbeten die Könige der Erde, alle Völker ihm dienen, denn er wird retten den Armen vor dem Mächtigen, er wird leben, und man wird ihm geben vom Golde Arabiens und ihn immerdar anbeten, den ganzen Tag loben. Und Getreide wird im Lande auf den Gipfeln der Berge sein, dessen Frucht übertreffen den Libanon, und Volk wird der Stadt erblühen, wie Gras der Erde. Sein Name sei gebenedeit in Ewigkeit. Vor der Sonne bleibt sein Name.“ Gestützt auf diesen Vers, und das Wörtchen „vor“ als zeitbestimmend nehmend, sagt eine Boraita: „Der Messias sei vor der Weltschöpfung geschaffen worden, d. h. der Hinblick auf die einstige Vortrefflichkeit der Welt schwebte Gott bei der Schöpfung der Welt vor (Pesachim 54, 1.); die Völker, sagt R. Ismael, werden dem Messias Geschenke bringen (das. 118, 1.) So heißt es auch nach Abulfaradsch bei Hyde von der Religion der alten Perser (K. 31.): Zerduscht, der Lehrer der Magier, belehrte die Magier über die Ankunft des Messias und befahl ihnen, ihm zum Zeichen ihrer Verehrung und Unterwerfung Geschenke darzubringen. Die Eigenschaften des Messias werden, übereinstimmend mit der christlichen Lehre, aus Jes. K. 11 deducirt, Indem Jesaias sagt, auf dem Messias, dem Reis aus der Wurzel Jischais, worunter nicht Chiskia, sondern der Messias verstanden wird, werde der Geist des Herrn ruhen, der Geist der Weisheit und des Verstandes, der Geist des Rathes und der Stärke, der Geist der Wissenschaft und Frömmigkeit und der Geist der Furcht des Herrn. Ein gewisser Alexander meinte, ganz nach christlicher Auffassung, Jesaias habe, indem er so auf den königlichen Messias hinblickte, nicht blos königliche Macht und Herrlichkeit, sondern auch das gerade Gegentheil

gesehen: Anfeindung, Verfolgung, und Ueberwältigung, was er in dem Worte „waharicho“ finden will, wird aber von Raba widersprochen. (Synh. 93, 2.) Auch K. 9 wird, übereinstimmend mit der christlichen Exegese, auf den Messias bezogen. Diesem werde der Name beigelegt werden: Wunderbar, Rathgeber des starken Gottes, Vater der Zukunft, Friedensfürst. Der Interpret dieser jesaianischen Worte war bar Kapara, gegen Ende des zweiten Jahrhunderts. Einige, sagt er, wollen diese Verse auf Chiskia beziehen, als sei er der Messias gewesen, daß diese Ansicht verwerflich sei, sei schon durch das Schriftzeichen „mem„ angedeutet. Der Messias werde erst dann kommen, setzte Raba ein Jahrhundert später hinzu, wenn das Unglück den höchsten Grad erreicht haben wird. (Synh. 94, 1.) Was die allgemeine reine Gotteserkenntniß betrifft, werde diese nicht durch äußere Mittel ausgebreitet werden, sondern durch innern Drang und Ueberzeugung, so wie zu den Zeiten Davids und Salomos. (Jebamot 24, 2.) Was den Vorläufer Eliahu betrifft, so werde er einen Tag vor der Ankunft des Messias erscheinen. (Erubin 43, 2.) Die spätern Rabbinen untersuchen auch, wie der Name des Messias sein werde. Der Eine meinte, er werde schilo heißen, nach Gen. 49, 10. Bekanntlich heißt dieses Wort nach der christlichen Lehre: sein Sohn. Bekanntlich aber nannten auch die Griechen den Befreier und Erlöser Silen. Er war dieses auch als Geber des stärkenden und aller Sorgen entbindenden Weines, und im höhern Sinne als der, welcher der Seele den wahren Frieden und die wahre Ruhe wieder brachte, wenn er sie lehrte, nicht am Irdischen zu hängen, sondern allein dem Himmlischen nachzutrachten; welcher sie befreite von den Banden der Sinnlichkeit, indem er sie zur hohen Begeisterung und Anschauung der Gottheit emporhob. Besonders merkwürdig ist es aber, daß die Stelle 1 M. 49, 10. mit Prädicaten, die mit denen, unter welchen Silenos auftritt, viel Aehnlichkeit zu haben scheint. Die Stelle lautet: „Die Herrschaft wird immer bei Juda bleiben, bis daß Schilo kommt.“ Worauf es weiter heißt: „Er wird sein Füllen an den Weinstock binden und seiner Eselin Sohn an den edlen Reben; er wird sein Kleid in Wein waschen und seinen Mantel in Weinbeerblut.“ Nimmt man Schilo, wie im Talmud, für einen eigenen Namen, für eine orientalische Benennung des Messias, und insofern mit dem griechischen silen identificirt, daß man annimmt, beide Benennungen haben ihre Wurzel in einer von den Ursprachen des Orients, und diese Wurzel könne vielleicht den Begriff des Befreiens und Erlösens angedeutet haben, so schwinden alle Schwierigkeiten. Dazu kommt noch eine Notiz bei Pausanias, daß man bei den Hebräern Silenengräber zeige, sowie die Worte des Antigonus, der, als er gegen die Griechen zu Felde zog, und diese wegen seiner Leibesgestalt ihn spottend einen Silen nannten, zu denen, die ihm dies hinterbrachten, sagte: „Nun, das freut mich, habe ich einen Silenos in meinem Lager, so kann mir Glück und Sieg nicht fehlen.

Denn diese Ausdrücke zeigen offenbar an, daß man mit Silenos den Begriff eines Beglückers, Siegers und Wohlthäters verband. Ferner ist zu bemerken, daß dem Schilo bei Moses eben sowohl das Attribut des Esels zukommt, als dem griechischen Silen. Der Esel scheint im Alterthume ein sehr bedeutendes Symbol, an das sich hohe Begriffe anschlossen, gewesen zu sein. In den Mythen von Dionisos ist von einem redenden Esel die Rede; in der Gigantenschlacht rettete seine Stimme die Götter von ihrer Bedrängniß, und durch des Silenos Esel wird die Keuschheit der Vesta bewahrt. In Bileams Geschichte wird dessen Eselin zuerst gewürdigt, den Engel des Herrn zu sehen und der Mund ihr zum Reden geöffnet. In unserer Stelle bei Moses aber wird dem Schilo auch ein Esel beigelegt, wie das Attribut des Weinstocks und des Weins, wodurch er fast unbezweifeit mit dem griechischen Silen für Eins erklärt wird. Viele beziehen zwar das Subject des zweiten Verses nicht auf Schilo, sondern auf Juda, weil sie nämlich Schilo als Ortsnamen nehmen. Aber wenn bei Jesaias 63. in ähnlichen Ausdrücken von dem großen Welterlöser gesprochen wird, wenn es von ihm heißt, daß sein Kleid von Weinbeerblut rothgefärbt sei, daß er die Völker gekältert habe in seinem Zorne und sie trunken gemacht habe in seinem Grimme, weil der Tag die Seinen zu erlösen gekommen sei, und wenn es Zach. 9. ebenfalls von dem zu erwartenden Erlöser heißt: „Freue dich, du Tochter Zion, und du Tochter Jerusalem, jauchze! Siehe, dein König kommt zu dir, ein Gerechter und ein Helfer, arm, und reitet auf einem Esel und auf einem jungen Füllen der Eselin" — so möchte sich auch der dem Jakob in den Mund gelegte Ausspruch recht füglich auf Schilo beziehen lassen, und alle diese Stellen, so wie die Mythen der Griechen, scheinen auf einen weit verbreiteten Völkerglauben zu deuten, auf einen Glauben an ein Wesen, das einst als Befreier und Erlöser der Welt auftreten werde und zu dessen Symbolen Weinstock, Rebensaft und Esel gehören. Schon Justinus Martyr dachte bei dem Schilo des Moses an den Silen der Griechen, und auf palästinischen und phönikischen Städten findet man den schlauchtragenden Silenos. Der griechische Silen war freilich den westasiatischen Völkern nicht geradezu bekannt, aber die Idee, aus welcher jener entsprungen, konnte zu ihnen eben so wohl, wie zu den Griechen gekommen sein. Es ist jetzt nämlich Silenos Eins mit Dionis und also mit Schiwa. Er ist ein Wesen, von dem man die Vertilgung des Bösen und die Zurückführung des Lichtreiches erwartete, und diese Hoffnung pflanzte sich aus einer unbekannten Urzeit in den Herzen aller spätern Völker fort, ward bei jedem nach seiner individuellen Lage anders modificirt. Wenn daher auch die Stellen des alten Testaments, welche von dem theologischen System für Weissagungen von dem Messias gedeutet werden, andere Accomodationen zulassen, so kann man diese immer zugeben und dennoch behaupten, daß die heilige Schrift bei ihrer Schilderung mit an jenen allgemeinen

Glauben ihres Volkes gedacht und ihre Bilder von demselben entlehnt hat. Vielleicht steht auch die talmudische Angabe damit in Verbindung, daß in den Messiaszeiten der Weinstock reiche Frucht tragen, aber der Wein im hohen Preise stehen wird. Man nahm aber die Schilderung in Sacharja 9 buchstäblich, und meinte wirklich, der Messias werde reitend auf einem Esel erscheinen; da es aber Daniel 8, 13. heißt: „Mit den Wolken des Himmels schaute ich einen Menschensohn," so sei dies in einer Zeit zu erwarten, in welcher die Menschen ganz besondere Verdienste haben. (Synh. 98, 1.) Der Talmud erzählt: Der persische König Sapur sagte zu seinem Freunde Samuel: „Ihr saget, der Messias wird auf einem Esel zu reiten kommen, ich möchte ihm lieber ein weißes Pferd schicken;" da antwortete Samuel: „Hast du etwa ein Pferd von vielen Farben?" — Die Indier erwarteten nämlich die Erscheinung des Wischnu am Ende des vierten Weltalters, wo er als Reiter Kalki — vielleicht ist im Talmud statt barki, kalki zu lesen — erscheinen und das Böse vertilgen wird. Es ist nämlich kalki ein im Himmel befindliches weißes Pferd, welches immer auf drei Beinen steht, und den rechten Vorderfuß in der Höhe hält. Wenn das vierte Weltalter seinem Ende sich naht, so wird es den vierten Fuß auf die Erde setzen und Wischnu als Reiter es besteigen. Aber auch die Namensbelegung des Messias mit Schilo wurde widersprochen, der Messias erhielt noch andere ganz beliebige Namen, ein Jeder benannte ihn nach sich selbst, womit er nur besagen wollte, daß Schilo nicht Messias bedeute. Der genannte Samuel, ein Freund des persischen Königs Sapur, hatte eine von allen divergirende Ansicht, er meinte nämlich, sobald die Juden ihre politische Selbstständigkeit und Gleichberechtigung erhalten, sei der Messias für sie gekommen. (Pesachim 68.) Noch kühner trat ein gewisser Hillel auf, es gibt keinen persönlichen Messias für Israel, ein solcher sei der König Chiskia gewesen, die Messiaszeit werde unmittelbar von Gott herbeigeführt werden (Synh. 98.); er erhielt jedoch einen Verweis. Im Messiasreiche, sagte ein gewisser R. Chasda, werde das Mondlicht so hell leuchten, wie das Sonnenlicht, früher aber wird Sonne und Mond erblassen. (Pesachim 68.) So heißt es auch Pet. III. 10 ꝛc.: es wird aber der Tag des Herrn kommen, als ein Dieb in der Nacht, an welchem die Himmel zergehen werden mit großem Krachen, die Elemente aber werden vor Hitze zerschmelzen, und die Erde und die Werke, die drinnen sind, werden verbrennen. — Wir warten aber eines neuen Himmels und einer neuen Erde. Ganz den uralten Ideen des Orients gemäß schildert auch Jesus Matth. 24, 29. die Erscheinung des Logos zum Gerichte: „Sonne und Mond," heißt es, „werden ihren Schein verlieren, die Sterne werden vom Himmel fallen und die Kräfte der Himmel sich bewegen." Bevor der Messias erscheinen wird, sagte R. Joseph, wird ein Messias Sohn Josephs auftreten, der aber im Weltenkampfe, den der Prophet Secharja schildert, durchstochen werden wird. Auf ihn wird die in Secharja geschilderte

Trauer bezogen, er ist der als erstochen Genannte: dem wahren Messias, Sohne Davids, wird darob bange um sein Leben werden, er wird Gott für die Erhaltung desselben anflehen, aber Gott wird ihn, mit Hinweisung auf den 2. Ps. versichern, daß ihm das Leben garantirt sei, es ist dies eine Opposition gegen die christliche Anschauung, daß, ungeachtet der 2. Ps. typisch den Messias bezeichnet, dennoch der Sohn Gottes sich dem blutigen Tode freiwillig hingegeben habe, um der Gerechtigkeit Gottes Genüge zu thun, und die Gewalt des Satans über die Menschen zu vernichten. Die Messiaszeit ist nach den Lehren der Rabbinen in eine unbekannte weite Ferne gerückt, von welcher den Schleier zu lüften kein Sterblicher vermag. R. Simon b. Lakisch sagte: „Jakob wollte seinen Kindern den Zeitpunkt der Messiaszeit bekannt geben, da verließ in die schechina, der göttliche Geist, (Pesachim 56.) R. Jirmia sagte: Jonatan b. Usiel wollte über die Hagiographen eine chaldaische Paraphrase veröffentlichen, da ertönte eine Tochterstimme vom Himmel und rief ihm zu, einzuhalten, weil dadurch die Messiaszeit bestimmt werden könnte (Megila 3, 1.), und R. Jonatan sagte: Verwünscht seien die Berechner der Messiaszeit (Synh. 98.) Nach R. Lewi hatte Gott die Juden beschworen, daß sie dieses mit sieben Siegeln verschlossene Geheimniß nicht enthüllen (Ketubot 111, 1.) Dennoch verkündigten manche die Lehre von einer bestimmten Weltdauer, nämlich von 6000 Jahren. Mit dem Ende desselben begann die Periode der Vernichtung des Bösen und des Sieges des Guten nach der Meinung der Perser und nach dem Glauben mancher Rabbiner die Zeit, wo das Reich des Messias anfing (Meg. 17, 2.) Doch könne man die schnellere Annäherung dieser Zeit befördern durch Gebet (b. Meg. 85, 2.), durch frommen Lebenswandel (Sabbat 118, 2.), besonders aber durch tüchtigen Jugendunterricht. (Sabbat 119, 2.) Die Elemente der Gottähnlichkeit, die zum Messiasreiche führen, erlangt man aber nicht allein durch den Glauben an und durch die Befolgung des geschriebenen Gotteswortes, sondern auch durch den Glauben an:

H. Die mündliche Lehre oder die Tradition.

I.

Kein das öffentliche und Privatleben normirendes Gesetz kann im Vorhinein alle speciellen und individuellen Verhältnisse und Beziehungen für alle Zeiten regeln und bestimmen. Das ursprünglich statuirte Gesetz kann nur allgemeine Principien und Regel aufstellen, unter welche die einzelnen mit der Zeit

zu Tage tretenden und vorkommenden Fälle zu subsumiren sein werden. Ja selbst die obersten und allgemeinen Gesetze und Normen können nicht als Maßstab und Richtschnur für die Ewigkeit, sondern nur für gewisse Zeiten und Verhältnisse aufgestellt werden, und bedürfen eines Commentars, einer Auslegung und Erklärung, um sie nach Zeit und Umständen alteriren zu können. Natürlich waltet hier ein Unterschied ob. Die allgemeinen Gesetze und Normen können schriftlich verfaßt und für den allgemeinen Gebrauch ausgegeben werden, nicht so die von Zeit zu Zeit speciell anzuwendenden Folgerungen, oder überhaupt die von den obersten Gesetzen zu ziehenden Consequenzen; diese können wohl von Männern der Wissenschaft durch die Schrift und die Presse als Ansicht und Meinung allgemein verbreitet werden, doch nur als Ansicht und subjective Meinung, aber nicht als Gesetz und Norm, die gesetzgiltige und normgebende Auslegung und Anwendung ist Sache der jeweiligen Gesetzesbehörde. Je älter und antiquirter die Gesetze sind, je mehr sich indessen Umstände und Verhältnisse, Sprache und Sitte verändert haben, umso mehr bedürfen die Gesetze der Erklärung und Anwendung, welche nur der competenten Behörde zusteht, und die sie nach legislatorischen Principien zu machen haben oder modificiren wird. Ist dies bei weltlichen Gesetzen der Fall, umso mehr bei den göttlichen, die für ewige Zeiten, für alle Lagen und Verhältnisse, für das öffentliche, Privat- und Einzelleben gegeben worden sind. Das Judenthum ist demnach nebst der schriftlichen Lehre auf eine mündliche hingewiesen, so daß die schriftliche Lehre ohne die mündliche gar nicht bestehen kann; sie ist von dem lebendigen Hauche des göttlichen und mündlichen Wortes durchweht und setzt das Dasein dieses mündlich überlieferten Gotteswortes ihrer eigenen Existenz voraus; sie kündigt sich selber an als getragen und verbürgt durch die mündliche Lehre. Selbst die Zuversicht, daß die Thora die unverfälschte, reine und echte Thora sei, die Gott durch Moses gegeben, daß sie unverkürzt und unverfälscht in allen Wechseln und Stürmen auf uns gekommen, beruht auf der Wahrhaftigkeit der Tradition, auf der Bürgschaft der Ueberlieferung der Väter, die uns mit dem schriftlichen auch das mündliche Wort Gottes überliefert haben. Daß das mündliche Wort dem schriftlichen Worte als Commentar und Erläuterung, als Auslegung und Anwendung folgte, ist ein geschichtliches Factum, und für ein in der Vergangenheit Geschehenes gibt es überall keinen andern Beweis, als die Zuversicht in treue Ueberlieferung. Daß das mündliche Gesetz durch das schriftliche nicht legitimirt wurde; daß in der Schrift eine directe Verbriefung und Besieglung der mündlichen Ueberlieferung nicht enthalten ist, und die Juden sich dennoch der Erhaltung, Verbreitung und Fortpflanzung der mündlichen Lehre geopfert haben, ist das glänzendste Zeugniß, wie überzeugt sie von der Wahrhaftigkeit dessen gewesen, was ihnen von den Vätern geworden, was sie als Ueberlieferung erhalten und den Nachkommen weiter überliefert haben,

ohne nach der Ligitimirung dieser Wahrhaftigkeit zu fragen. Die religiöse Tradition der Juden unterscheidet sich aber von andern Traditionen. Bei diesen ist Vieles vage, unzuverlässig, im Gegensatz zu dem schriftlich Bekundeten, weil nur Einzelne deren Träger und Inhaber sind, die oft aus Nutzen oder Vortheil sich als die Träger gewisser Traditionen geriren, so daß sie oft, um ihre falschen Traditionen zu schützen, dem ihrem Gehorsam hingegebenen Volke das Lesen der schriftlichen Urkunden untersagen, ihm dieselben entziehen; dagegen die mündliche Ueberlieferung der Thora vom ganzen Volke gehandhabt und getragen wurde. Mit dem Studium des jüdischen Gesetzes beschäftigte sich keine Kaste, sondern die Schule, die jedem Laien geöffnet wurde, die jeder Laie zu frequentiren hatte. Jeder Jude, selbst der „Rinderhirt“ und „Weber“ wurde für die Pflege des Gesetzes verpflichtet und als Träger und Inhaber der Tradition vor dem höchsten jüdischen Gesetzesforum angehört und beachtet. Die Lehrer der Thora erhielten keinen Sold und Belohnung, ja sie selbst brachten jedes Opfer, opferten sich selbst, um im Gesetzesstudium verharren zu können. Bei dem Umstande, daß es in der nachmosaischen Zeit keine Gelehrte der Schrift gab, daß nämlich die Kunst der Schrift oder des Schreibens wenig verbreitet war, konnten die Schriftgelehrten nicht umhin, die Thora und das Gesetz durch mündliche Belehrung zu erhalten und zu verbreiten; ja, es war sogar verboten, die mündlichen Lehren niederzuschreiben, weil bei der Mangelhaftigkeit der Schreibkunst die Lehren, Commentare und Auslegungen leicht hätten corrumpirt und verunstaltet werden können, daher heißt auch die jüdische Tradition der Thora, Tora schebal pe, d. i. mündliche Lehre, nicht nur, weil sie mündlich gegeben, sondern auch darum, weil sie mündlich und nicht schriftlich erhalten und verbreitet werden mußte, die Masse des Volkes wurde in der biblischen und talmudischen Zeit nicht vermittels des Schriftthums, sondern durch das mündliche Wort belehrt. Die hohe Bedeutsamkeit der Tradition, der mündlichen Lehre, kann und wird auch Niemand in Zweifel ziehen, sie ist es, die das Volk Israel mit einer Klarheit des Geistes, mit einer Reinheit der Sitten, mit einer Weichheit des Herzens, mit einem Familienleben sondergleichen, mit einem Wohlthätigkeitssinn sonder Beispiel, mit einer Begeisterung für alles Edle und Reine, und zugleich mit einem Muthe, einer Ausdauer, einer Standhaftigkeit und einer Opferfreudigkeit ausgerüstet, die selbst seine Feinde ihm zuerkennen. Und diese an dem jüdischen Stamme so oft gepriesenen Tugenden sind ebenfalls das Product der lebendigen Tradition, der lebendigen practischen Ueberlieferung. Nur die von Gott der Mündlichkeit überlieferte und durch die Mündlichkeit erhaltene Offenbarung gibt erst den Geboten der Thora den wahren und klaren Inhalt, das wahre und klare Verständniß. Der Text des Pentateuchs gibt die Vorschriften unvollständig, enthält Ausdrücke, die nicht verständlich und Widersprüche, so daß man nicht wissen würde,

wie die verschiedenen Vorschriften zu vollziehen seien, würde nicht eine besonders geoffenbarte mündliche Lehre zu Hilfe gekommen sein. Die nähern Erläuterungen der verschiedenen Vorschriften des Pentateuchs sind Moses gleichzeitig mit den Vorschriften selbst am Berge Sinai offenbart worden; das Dasein einer mündlichen Offenbarung ist eine unbezweifelte Thatsache, die jeder Israelit anzuerkennen hat. Ist aber der Pentateuch ganz ohne biblischen Commentar, ohne biblische Erläuterung? Mit Nichten! Im Deutronomium sind viele Nachtragsverordnungen enthalten, die sich in den frühern Büchern nicht finden, als die Leviratsehe, die Schuldenerlassung am Sabbatjahre, das Schemalesen, das Tischgebet u. a. m.; ebenso gibt es nachträgliche Erläuterungen früher gegebener Vorschriften, als die Strafe für den Holzsammler am Sabbat, für die Blasphemie; das Gesetz für Diejenigen, welche das Passafest im ersten Monate nicht verrichten konnten; das Erbgesetz für die Töchter; die Vorschrift für die Reinigung heidnischer Geräthe. Erläuterungen und Auslegungen mußten auch später gemacht werden; über die Schaubrode, welche David beim Priester Achimelech verzehrte; über die Sabbatruhe in den Zeiten Jirmias nnd Nechemias; über die Verschwägerung mit den Heiden von Esra u. a. m. Die Priester und Leviten waren berufen, über das Gesetz, seine Auslegung und Anwendung zu wachen, nach gewissen traditionellen Interpretationsgesetzen; ihre Auslegung der Gesetze war unfehlbar, weil sie nicht auf subjectiver Ansicht beruhte, sondern von objectiven Regeln und Normen bedingt war. Nach dem Exil, als der jüdische Staat restaurirt wurde, trat Esra als sofer, als Lehrer und Erklärer der pentateuchischen Gesetze auf; er verbreitete durch Abschriften derselben die Originale und durch mündliche Vorträge das Verständniß derselben, die er im Bet- und Lehrhause hielt. Dieses Institut wurde auch von seinen Nachfolgern, den soferim, ununterbrochen bis Simon dem Gerechten sorgsam gehegt und gepflegt. Simon der Gerechte und seine Nachfolger zur Zeit der griechischen Herrschaft wurden Tanaiten oder schone halachot genannt, d. i. Männer, welche sich zur Aufgabe machten, den von den soferim, ihren Vorgängern, tradirten Lehrstoff zu recapituliren und zu verbreiten, den sie „Worte der soferim" nannten, und zum Gesetz, zur Halacha erhoben, und für's religiöse Leben erweiterten und verbreiteten. So hatten z. B. die Soferim statuirt, daß es biblisch geboten sei, das Glaubensbekenntniß über die Einheit Gottes Morgens und Abends abzulegen; ihre Nachfolger darauf basirend, bestimmten den Zeitpunkt, an welchem das Morgen- und Abend-Schema gelesen werde; so wußte man durch die Tradition der soferischen Thätigkeit, daß peri ez hadar, als wesentlichster Bestandtheil des Feststraußes Esrog bedeute, dies zu lehren, war nach den Soferim nicht nöthig; Aufgabe ihrer Nachfolger war es, an diese bekannte Thatsache neue Anordnungen zu knüpfen. Die Gesetzbestimmungen der Soferim waren: 1. Traditionelle Gesetzbestimmungen, die im Texte der heiligen

Schrift angedeutet werden. 2. Traditionelle Gesetzbestimmungen, über welche sich in der heiligen Schrift nichts findet. 3. Umzäunungen, oder Gesetzbestimmungen, die zur Aufgabe hatten, die Uebertretung einzelner mosaischer Gebote zu verhüten. 4. Religiöse Einrichtungen, die getroffen wurden, ohne Umzäunungen zu sein, und von welchen manche sich gar nicht auf mosaische Gebote beziehen. Die ersten zwei Kategorien haben biblische, die andern zwei nur soferische oder rabbinische Dignität. Von Simon dem Gerechten an, 280 vor Zerstörung des Tempels, statuirte man Gesetzbestimmungen, die sich auf individuelle Ansichten nach traditionellen Regeln gründen, wodurch die Gesetze näher erläutert und umfangreicher erweitert wurden. Für diese Lehrthätigkeit errichtete man Lehrhäuser, Bate-Midrasch; das Forschen im Gesetze selbst hieß Midrasch, dessen Gebäude durch die Gemara-Vervollkommnung gekrönt wurde. Damit die Gesetze Gesetzeskraft erlangen, wurden sie den Religionsbehörden zur Entscheidung und Sanctionirung vorgelegt, deren es drei gab; die eine tagte in erster Instanz auf dem Tempelberge, die andere in zweiter Instanz am Eingange der Asara-Volkshalle und die dritte in letzter Instanz in der Quaderhalle. Eine andere Art Gesetzesbestimmungen war die Abstimmung nach Majorität in den Schulen selbst. Bis Schamai und Hillel konnte kein Zwiespalt in der Gesetzgebung entstehen, weil jede Meinungsdivergenz durch Abstimmung oder vermittels der Religionsbehörden entschieden ward. Als aber die Behörden eingingen, und die Schulen sich diametral gegenüberstehend sich vermehrten, entstanden verschiedenartige Gesetzesauslegungen, was der eine erlaubte, verbot der andere, was der eine bejahte, verneinte der andere, welche Controversen in der Mischna verewigt wurden. Die Einheit und Einigkeit war aufgehoben, theils durch die Stürme von außen, die unter der griechischen Herrschaft über die Juden hereinbrachen, theils durch die Uneinigkeit im Innern. Eine unbedeutende Divergenz war es, welche Anfangs in verschiedenen Schulen hervortrat, die sich wie eine Seeschlange Jahrzehnte hindurch zog, und wegen der Wirren und Beunruhigungen nicht zur Abstimmung gebracht werden konnte; es handelte sich nämlich darum, ob man die Hand auf ein Freudenopfer an einem Festtage stützen dürfe; das kleine Bächlein wuchs mit der Zeit zu einem mächtigen Strome an. Die Halachot, d. i. die Gesetze, die in kurzer bündiger Fassung im Munde des Volkes sich erhielten, wurden dann zusammengestellt. Die erste Schule, welche mit dieser Zusammenstellung sich befaßte, war die Hillel'sche; die spätern Schulen setzten dieses Werk der Zusammenstellung von Halachot fort, bis R. Akiba, der Märtyrer des Gesetzes im Hadrianischen Kriege, eine Mischnaordnung abfaßte, welche die Schule des R. Simon b. Gamliel, 166, redigirte und sichtete, und sein Sohn und Nachfolger R. Jehuda Hanasi so anordnete, wie wir die Mischna heute aus seiner Hand besitzen. Später als die Mischna wurden redigirt: 1. Sifra, das Buch, zum dritten Buche Moses. 2. Sifre, zu

dem 4. und 5. Buche Mosis; 3. Mechilta, Maß, über einen zweiten Theil des Buches Mose. In diesen drei Werken ist die Halacha, das Gesetz, mit Midrasch verbunden, indem Conclusionen und Discussionen gegeben sind. Nebst der officiellen, von Rabbi redigirten und angelegten Mischna cursirten auch die ältern Mischnasammlungen; die ältern Discussionen, die Mischnajot, welche zum Gebrauche einzelner Lehrer dienten. Alle aus diesen stammenden Halachot werden Boraithas außerhalb genannt. Manche Boraithas ergänzten die Mischna, oder enthielten Zusätze, sie werden Tosiftas genannt. Die vorzüglichen derselben sind diejenigen, welche G. Chia, ein jüngerer Zeitgenosse Rabbis und R. Hoschea, der eine Generation später blühte, veranstaltet haben. Das mündliche Gesetz bedurfte im Verlaufe der Jahre der Auslegung, der Abänderungen und Zuthaten. Als die Akademien zu Palästina und Babylonien geschlossen wurden, sah man sich genöthigt, diese Bearbeitungen, Motivirungen und Auslegungen der Mischna zu redigiren, so entstand der Talmud oder die Gemara. Obgleich die Theorie vom mündlichen Gesetze selbstverständlich ist, und im Judenthume stets allgemeine Geltung hatte, so hielt man sie doch nicht ganz für infallible. Ein Heide wollte sich zum Judenthume bekehren unter der Bedingung, das mündliche Gesetz nicht anerkennen zu müssen, er kam zu Schamai, und wurde von ihm abgewiesen; er ging zu Hillel, dieser machte ihn mit dem hebräischen Alphabet bekannt, gab aber in der zweiten Lection den Namen andere Buchstaben. Von dem Proselyten auf den Widerspruch aufmerksam gemacht, sagte Hillel: „Ich wollte dich nur überzeugen, daß du dir auch das schriftliche Gesetz nicht aneignen könnest, ohne meinen Angaben zu vertrauen, du kannst dich also auch nicht weigern, in Betreff des mündlichen Gesetzes ein Gleiches zu thun. Seit Hillel begnügte man sich nicht, den Glauben an die Göttlichkeit der mündlichen Lehre als historische Thatsache hinzunehmen, deren Kenntniß sich etwa auch durch mündliche Ueberlieferung fortgepflanzt habe, man unterstützte auch diesen Glauben durch den Text des Pentateuchs. 1. Im Sifra, der ältesten Mischna: „Der Abschnitt, welcher die Verordnungen über das Sabbatjahr enthält (Levit 25), beginnt mit den Worten: Der Herr redete zu Moses am Berge Sinai wie folgt. Es entsteht die Frage, warum es gerade hier heiße am Berge Sinai, da doch alle mosaischen Vorschriften am Berge Sinai geoffenbart worden seien. Es sollen aber diese Worte „am Berge Sinai" andeuten, daß, sowie die Vorschrift über das Sabbatjahr mit ihren allgemeinen Verfügungen und besondern Bestimmungen am Berge Sinai offenbart wurde, so seien auch alle übrigen Gesetze mit allen ihren allgemeinen Verfügungen und besondern Bestimmungen am Berge Sinai offenbart worden. Allein dieser Beweis ist nicht stichhältig, weil der Pentateuch über das Sabbatjahr eben so wenig erschöpfend ist, wie über andere Vorschriften. 2. Der Redacteur der Mischna, R. Jehuda hanasi sagt: Die Worte Deut. 12, 21., du sollst schlachten

von deinem Rindvieh und von deinen Schafen, die dir der Herr gegeben, wie ich dir befohlen habe. Diese letztern Worte beziehen sich auf eine mündliche Offenbarung, durch welche Gott die Art und Weise mitgetheilt, wie die Säugethiere und das Geflügel zu schlachten seien. Allein diese Deduction wurde schon im Talmud widerlegt, indem die Worte „wie ich dir befohlen habe," auf das Schlachten überhaupt hinweisen, das bereits bei den Opferthieren befohlen wurde. (Chulin 28, 1.) Eine Boraita (Synh. 99, 1.) wendet die Worte: „Er hat das Wort des Herrn verachtet" auf Denjenigen an, der zwar die Göttlichkeit des ganzen Pentateuchs anerkennt, der aber eine einzige Gesetzbestimmung leugnet, die aus dem Texte des Pentateuchs durch die verschiedenen hermeneutischen Regeln hergeleitet wird. Aber abgesehen davon, daß daselbst auch andere Erklärungen gegeben werden, beschränkt sich diese Exegese zu Gunsten der Tradition nur auf diejenigen Vorschriften, die auf irgend eine Weise im Texte des Pentateuchs begründet sind, aber nicht auf den Theil der mündlichen Lehre, der keinen Anhaltspunkt in dem Worte der heil. Schrift hat. Die palästinensischen Amoräer waren ebenfalls bestrebt, die göttliche Sanction des mündlichen Gesetzes aus der Schrift herzuleiten. So sagte S. Simon ben Lakisch (Berachot 5, 1.): „Ich will dir die steinernen Tafeln geben," dies sind die Zehnworte; „das Gesetz," das ist der übrige Theil der Thora; „und das Gebot," das ist die Mischna; „das ich geschrieben," der für die Propheten und Hagiographen; „sie zu belehren," das ist die Gemara. Allein dieser Ausspruch ist so wenig buchstäblich zu nehmen, wie der des R. Jochanan, der auch alle spätern Deutungen und Andeutungen der Schriftgelehrten dem Moses bekannt sein läßt (Meg. 19, 2). Denn wer wird sich der Meinung hingeben, daß Moses alle Minutien und Einfälle der Lehrer und Schüler gekannt habe. Der Talmud hat auf solche Belegstellen kein großes Gewicht gelegt, und gab diesen haggadischen Auslegungen keine dogmatische Bedeutung. Haggadische Bedeutung und emphatische Interpretation hat auch folgende Schriftdeutung: „Und gebe dir vom Thau des Himmels" 1 M. 27, 28, d. i. die Schrift; und vom Fett der Erde — d. i. die Mischna; und Fülle des Korns — d. i. der Talmud; und des Mostes, d. i. die Haggada. Ausführlicher und mit größerem Pathos: „jebonenehu (5. M. 32, 7), der Höchste lehrt Israel Einsicht und Verständniß! denn die Kinder Israels betrachteten jedes Wort, das der Heilige, gelobt sei er, vernehmen ließ, und sie erkannten, wie viele Erklärungen, Halachas, Schlüsse vom Leichten auf das Schwere und Folgerungen aus der Gleichheit des Ausdruckes darin enthalten sind. — „Er ließ es hoch herfahren auf den Höhen des Landes (5 M. 32, 13) — durch die Thora; „daß es genöße des Feldes Erzeugniß" — das geschriebene Bibelwort; und er säugte es mit Honig aus dem Felsen" — der Mischna; und mit Oel aus dem Kieselgesteine" — dem Talmud; „mit Butter der Kühe und Milch

der Schafe sammt dem Fett der Lämmer und der Widder aus Basan und der Böcke," den Schlüssen vom Leichten zum Schweren, den Folgerungen aus der Gleichheit des Ausdruckes und den Einwendungen; „mit dem Nierenfette des Weizens" den Halachas, die das Wesen der Tora sind; „und der Traube Blut trankst du als feurigen Wein" — die Haggada, welche das Herz des Menschen anzieht, wie der Wein. „Sie (die Leviten) lehren Jacob deine Rechte und Israel dein Gesetz (5 M. 33, 10.) — hieraus ist zu ersehen, daß Israel zwei Gesetze gegeben wurden, eines schriftlich und eines mündlich. In Persien entzog man sich aller Schriftdeutungen zu Gunsten der mündlichen Lehre, und kam wieder zur Theorie Hillels zurück, der sie als historische Thatsache betrachtete. Auch Samuel lehrte einen Proseliten vor Allem das Alphabet; als der Schüler gleich der ersten Benennung der Buchstaben skeptisch entgegen trat, faßte ihn der Lehrer unsanft bei den Ohren. Und als Jener ausruft: mein Ohr, mein Ohr! fragt ihn dieser: wer sagte dir, daß dies dein Ohr sei? „das weiß die ganze Welt!" Die Namen der Buchstaben, rief nun Samuel aus, weiß auch die ganze Welt." (Rabba zu Kohelet 7, 8.) Zu den alexandrinischen Juden drang die mündliche traditionelle Lehre nicht; Philo legt die pentateuchischen Vorschriften anders aus, und widmete sich der allegorischen und simbolischen Schriftauslegung, worin ihm auch die Therapeuten und Essener in Palästina folgten, er erwähnt nur des jus consuetidinis, des aufgezeichneten Gewohnheitsrechtes der Juden, aber keines mündlichen zweiten Gesetzes.

II.

Es entsteht nun die Frage: Haben sich die Gesetzbestimmungen, welche mündlich geoffenbart worden sind, bis zu der Zeit, da sie schriftlich bekannt gemacht wurden, mündlich fortgepflanzt? Bei der Erwägung dieser Fragen erheben sich vor Allem chronologische Schwierigkeiten. Ueber die Geschichte dieser mündlichen Fortpflanzung findet man in der Mischna nichts weiter als folgende Stelle: „Moses hat die Lehre empfangen am Berge Sinai und sie dem Josua überliefert, Josua den Aeltesten, die Aeltesten den Propheten, und die Propheten den Männern der großen Versammlung. Pea 2, 6. werden noch die Paare als Träger der Tradition genannt, welche sie von den Propheten überkamen. In Aboth des R. Natan werden noch die Richter zwischen die Aeltesten und die Propheten, ferner Chaggai, Secharja und Maleachi, obgleich selbst Propheten, zwischen die Propheten und die große Synode eingeschaltet. Von der großen Synode an bis zum Verfasser der Mischna hingegen werden alle Männer namhaft gemacht, durch welche die mündliche Lehre sich fortgepflanzt haben soll. Die 884 verfaßte Ordnung der Thanaiten und Amoräer sucht die Lücke zwischen Moses und Esra dadurch auszufüllen, daß sie die Richter in die Kette der Paradosis einschiebt.

Maimuni in seiner Vorrede zu seinem codex liefert ein Verzeichniß von 40 Männern in 40 Generationen, die in Verbindung mit geistlichen Behörden, denen sie vorstanden, die mündliche Lehre fortgepflanzt haben sollen. Aus der Richterperiode macht Maimuni nebst den Alten nur Pinchas, Eli und Samuel namhaft. Schon der Kritiker Abraham ben David wirft ihm vor, in dieses Verzeichniß manche Namen willkürlich oder der Wahrheit entgegen aufgenommen zu haben. Besonders auffallend ist es aber, daß Eli, der sein Richteramt 2831 nach der Schöpfung verwaltete, die mündliche Lehre von Pinchas, der schon 2480 n. d. S. gelebt hat, empfangen haben soll. Den Kaleb, den der Talmud (Nasir 56, 2.) ausdrücklich für einen Fortpflanzer der Tradition ausgibt, zählt Maimuni nicht mit; auch nicht Othniel, den Sohn des Kenas, von dem der Talmud sagt, daß er 3000 Gesetzesbestimmungen, die gleich nach Mosis Tod während der Trauertage vergessen wurden, durch emsiges Forschen wieder aufgefunden habe. (Temura 16, a.) Menachem b. Salomo hameiri nahm 100 Jahre nach Maimuni die bezügliche Forschung wieder auf. Auch er läßt sich in der Festellung der Traditionskette während der biblischen Zeit nicht ein. Abrabanel (im Commentar zu Abot) hält sich strenger an Abot des R. Natan, nach welchen die Tradition auch durch die Richter ging, er gibt die Namen aller Richter als die Bewahrer und Fortleiter der Tradition an, und stellt vier Gruppen von je zwölf Personen als Traditions-Depositäre auf. Abgesehen davon, daß Eli kein Schüler des Pinchas, Esra nicht Schüler des Baruch sein konnte, wer wird den Muth haben, Abimelech, Jeftach und Simson als Inhaber der Tradition, als Pfleger und Förderer halachischer Studien zu betrachten, und der Zeit der Richter und der Könige die Kenntniß der mischnischen Halachas zu vindiciren. Sollte man wirklich meinen, daß die Richter Könige, Priester, Propheten und Feldherren in der ersten Tempelperiode sich mit den casuistischen Untersuchungen befaßten, welche die Akademien zu Sura und Pumpadita beschäftigen? Wurde doch unter König Josias das Vorlesen der Thora am Laubhüttenfeste, das vernachlässigt wurde, erst neuerdings eingeführt. Das Passa-, das Laubhüttenfest und zum Theil auch der Versöhnungstag wurden vernachlässigt; die Propheten berührten in ihren Feuerreden die talmudische Tradition gar nicht. Bedenken, die nicht zu beseitigen, Schwierigkeiten, die nicht zu besiegen sind. Man sagt: der Talmud ist für uns die Hauptquelle der mündlich überlieferten Lehre. Allein die Sprache des Talmuds ist nicht mehr das hebräische Idiom, die Fassung der talmudischen Tradition ist eine ganz neue, ist ein chalderisirender Hebräismus; daß die Traditionen in das neue Idiom übertragen wurden, ist zu abenteuerlich, als das man daran denken sollte. Die traditionellen Vorschriften dürfen selbstverständlich und nach der Auseinandersetzung von Maimuni keiner Controverse unterworfen sein, welcher Umstand der geforderten Einhelligkeit zu den Seltenheiten gehört, nur selten findet eine vollkommene

Genauigkeit noch vollständige Uebereinstimmung in Betreff der überlieferten Lehrobjecte statt, welche Unsicherheit nicht nur in der talmudischen, sondern auch in der nachtalmudischen Zeit in sehr wesentlichen Dingen obwaltet. Maimuni in seiner Einleitung zum Mischnacommentar zählt 16 Entscheidungen des Talmuds auf, von welchen ausdrücklich gesagt wird, sie seien traditionell, und hält dafür, daß sie die meisten, und vielleicht alle traditionelle Entscheidungen des Talmuds ausmachen. Es darf auch nicht außer Acht gelassen werden, daß die Amoräer Persien's und Palästina's in der Hermeneutik der Mischna dissentirten, und daß beide nicht immer den richtigen Sinn der Mischna fanden. Es gab Zeiten, in welchen das Studium der Mischna nicht sorgfältig genug betrieben wurde, in welchen ganze Mischnaordnungen vernachlässigt wurden, so daß die traditionelle Erklärung derselben in Vergessenheit gerathen mußte, die Unruhen und Zerüttungen, welche die römischen Verfolgungen herbeiführten, unterbrachen die halachischen Erörterungen. Dann darf nicht außer Acht gelassen werden, daß die Sprache der Mischna für die jüngern Amoräer, besonders für die persischen eine todte Gelehrtensprache wurde. Die meisten Schwierigkeiten verschwinden, wenn man bedenkt, daß halacha bald Tradition bald Gebrauch bedeutet, und daß die Traditionen bald ihre Quelle in Gott selbst, bald in den jeweiligen Religionsbehörden haben. So sagte schon R. Natan: Halacha ist das, was gang und gäbe ist von Anfang bis zu Ende, oder wonach Israel wandelt, wie man im Arabischen sagt: alsirah, Lebensart und Sitte; die Halacha war ursprünglich nicht der Grund, sondern die Folge des Gesetzes, es war der unanfechtbare Gebrauch-Halacha, der das Gesetz schuf, was ebenfalls Halacha genannt wurde. Im Laufe der Zeit hatten sich nämlich Gesetze und Satzungen im Volke eingebürgert und im Volksleben tiefe Wurzel geschlagen, deren Ursprung und Urheber vergessen und unbekannt war. Damit dieselben fortbestehen und dem religiösen Leben und Bewußtsein nicht entschwinden, führte man sie nicht selten auf die ältesten Zeiten und Gesetzgeber zurück, bald auf Moses, bald auf eine spätere theokratische Autorität. Diese Zurückdatirung auf das graue Alterthum geschah entweder im naiven Glauben oder absichtlich im Bewußtsein des Gegentheils, Anhaltspunkte dazu boten ihnen theils exegetische Operationen, theils der Geist jener Zeit, welcher sie das betreffende Gesetz vindicirten. So benützten die Soferim das Keri und Ketib, d. h. wo anders gelesen ward, als geschrieben stand, das plenum und das defectivum; so schrieben sie die Institution des Tischgebetes theils Moses, theils Josua und David zu, weil die Opportunität dieser Vorschrift schon damals eingetreten war; das Händewaschen dem Salomo, weil zu seiner Zeit die Opfer auf den Höhen eingestellt wurden, und die geweihten Speisen in Jerusalem verzehrt wurden. Dieses Zurückdatiren blieb stabil; als nämlich die griechischen und römischen Bedrücker der Juden, die Wirren und Unruhen die Lehre unterbrachen,

wurden Gesetze vernachlässigt, und deren Ursprung vergessen; die Gesetze wurden restaurirt, und die Begründer derselben auf eine passende Art geschaffen, wo sie nicht gegeben waren. Manches, dessen späten Ursprung man kannte, umgab man in der besten Absicht, nämlich zu seiner sorgfältigen Beobachtung, mit einem Nimbus, und betrachtete es als von Moses selbst herrührend, so daß selbst rabbinische Satzungen und Gebräuche, die aus einer unbekannten Zeit datirten, halacha lemosche misinai genannt werden. Daß manche der ältesten „Halachas des Moses" nur als quasi mit diesem mosaischen Nimbus versehen, als uneigentlich bezeichnet werden, ist bekannt. Am kühnsten ist hierin Maimuni. Er zählt siebzig Krankheitserscheinungen auf, welche das davon betroffene Thier rituell ungenießbar machen, doch ist ihm eines jener Krankheitssymptome biblisch verboten, weil es ausdrücklich in der Bibel genannt wird, nämlich Derusa, das Zerrissene, die übrigen Symptome aber, obgleich sie als Halachas von Moses bezeichnet werden, sind ihm nicht biblisch [1]). Zum Glauben an die Verwirklichung der Gott-Ebenbildlichkeit und Aehnlichkeit gehört aber der Glauben an:

I.

I. Die Erwählung des israelitischen Volkes.

Während die übrigen Völker, sich selbst überlassen, das Leben der Welt repräsentiren, ist das jüdische Volk das Volk der Religion, das von Gott erwählte priesterliche Volk. „Und ihr sollt mir ein priesterliches Königreich und ein heiliges Volk sein. Das sind die Worte, die du den Kindern Israels sagen sollst." (2. M. 19, 6.) Dieses war es geworden durch die Berufung Abrahams; Verheißungen, welche die Bestimmung und Aufgabe seiner Nachkommen enthielten, waren das Weitere, womit Gott seine besondere Fürsorge gegen den Patriarchen bethätigte und dessen Glaubenstreue belohnte. Damit die Erkenntniß, Verehrung und Anbetung Gottes sich rein und unvertilgbar bei seiner Familie erhalte, mußte er über den Euphrat nach Canaan ziehen, und hier abgesondert als Fremdling unter den verschiedenen Völkerschaften leben. Für seinen Sohn Isak ließ er ein Weib von seinen fernen Verwandten holen, um seine Nachkommen nicht mit den Einwohnern des Landes zu vermischen. In gleicher Weise mußte Jakob nach Charan auswandern und sich Labans Töchter zu Frauen erwerben. Die durch Jakob begründete israelitische Familie wurde nach Egypten verpflanzt, wo die Israeliten einerseits die moralische Versunkenheit, die noch abschreckender als in Canaan war, verabscheuen mußten, und anderseits Kunst, Gewerbe und andere Fertigkeiten für's bürgerliche

[1]) Vgl. ben. Chau. 4. Die Abhandlung von Dr. Weil in Szegedin.

Leben lernen sollten. Nach dem Auszuge aus der egyptischen Knechtschaft, mit dem Verlangen nach Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit, gab ihnen Gott das Gesetz, dessen tiefste Bedeutung darin ruht: der ausgesprochene Wille des lebendigen Gottes zu sein, und das eben dadurch die Bestimmung hat, das ganze Leben des Volkes nach all' seinen Momenten zu durchdringen, zu heiligen und zu verklären. In der Wüste, in welcher es vierzig Jahre umher wanderte, um sich zu einem Volke zu constituiren, wurde ihm die von Abraham her überlieferte Kenntniß eines einzigen Gottes, die vollkommene Lehre vom ewigseienden, unkörperlichen, allheiligen, einig-einzigen Gotte mit dem Gesetze der Heiligung, der allgemeinen Menschenliebe und des sittlichen Rechts, auf den Grundsätzen der Menschengleichheit und persönlichen Freiheit und im Princip der Gottebenbildlichkeit des Menschengeistes entwickelt, als göttliche Offenbarung zur Anerkennung und Wahrung für alle Zeiten übergeben, häufig mit der Motivirung: „Denn ich bin der Herr, der Euch aus Egypten geführt, zu diesem Zweck habe ich Euch nach und aus Egypten geführt, um Euch zum Religionsvolke zu bestimmen." Der durch das Gesetz ausgesprochene göttliche Wille soll zur Verwirklichung kommen durch das Volk Israel; dieses ist berufen, das im Gesetze angeordnete religiös-staatliche Leben darzustellen unter unmittelbarer Leitung Gottes in einem bestimmten Territorium, dem Lande Canaan. Die Theokratie beruht auf einem Vertrage zwischen Gott und dem Volke; dieses von seinem Gott aus dem Diensthause in Egypten erlöst und auf Adlersflügeln davon getragen, um der Träger der Gotteserkenntniß für die ganze Welt zu werden, war ein freies Volk geworden, als solches kam ihm durch Vermittlung Moses der göttliche Wille entgegen, es konnte wählen, sich für oder gegen ihn entscheiden; das Volk gelobte, Alles was Gott befohlen, zu thun, Gott fordert es auf, nach drei Tagen heiliger Sammlung und Vorbereitung wieder zu erscheinen, und es soll da das Gesetz verkündet werden; dies erfolgte und Israel verspricht, „alle Worte, die Gott geredt, wollen wir thun." Der Bund wird nun abgeschlossen, ein Opfer gebracht, die eine Hälfte um den Altar gesprengt, die andere bringt Moses in ein Becken, geht unter das Volk, verkündigt ihm das Grundgesetz, und einmüthig Gehorsam gelobend, wird dasselbe mit dem Blute besprengt: „Siehe da! das Blut des Bundes, den Gott mit Euch geschlossen auf alle diese Worte." (2 M. 24, 5—8.) Wie nach dem Bisherigen Gott in eine besondere Stellung zu dem Volke getreten ist, so unterläßt die heilige Schrift nicht, auch auf die Israel gewordene Bedeutung hinzuweisen, daß Israel das Volk Gottes ist. Indem Moses das Volk verpflichtet, das Wort Gottes zu beherzigen, und auch in Stein zu graben, sagt er: „Merke und höre zu, Israel, heute bist du ein Volk geworden des Herrn, deines Gottes. Aber nicht als exclusives, die andern Völker ausschließendes und sich von ihnen abschließendes Volk ist Israel ein Eigenthum Gottes, „denn die ganze Erde gehört Gott (2 M.

19, 5), sondern als der Träger des Berufes, Wahn und Heidenthum zu vernichten und die wahre Gotteserkenntniß zu verbreiten. „Ihre Götzen sollt ihr verbrennen, denn du bist ein heiliges Volk Gott deinem Herrn. Dich hat Gott dein Herr erwählt zum Volk des Eigenthums aus allen Völkern, die auf Erden sind. (5 M. 7, 6.) Gott zeichnete nur darum Israel aus, weil er ihm den Auftrag gegeben, seine Gebote zu bewahren. (Das. 26, 18.) Israels Beruf sei, die Menschenliebe zu bethätigen, das Sclaventhum abzuschaffen, denn die Kinder Israel sind Gottes Diener, die er aus Egypten geführt. (3 M. 25, 55.) Israel wird auch der Sohn Gottes genannt, den er erzogen hat, wie ein Vater sein Kind erzieht, damit Israel in den Wegen Gottes wandle (5 M. 8, 5.); der erstgeborene Sohn, der den andern Menschenkindern mit dem Beispiele des Gottesdienstes vorangehe. (2 M. 4. 22.) Nur dann wird es allenthalben erkannt und gerühmt als das Volk Gottes, wenn Gott unter ihm ist und mit ihm wandelt. (2 M. 33, 16.) Gott hat Israel von den Völkern abgesondert, damit es in die Lage komme, sich heiligen zu können (3 M. 20, 26.); kein anderes Volk ist, dem Gott so nahe gekommen, das so unmittelbar aus dem Göttlichen kommende Gesetze hat; „Heil dir Israel! wer ist dir gleich?“ ruft der sterbende Moses aus. (5 M. 33, 29.) Dieser Vorzug nöthigt alle Völker zur Anerkennung, daß Israel ein großes Volk, eine weise und verständige Nation sei.“ (5 M. 4, 6, 7.) Diese Bevorzugung Israels hat aber ihren Grund nicht in seiner großen Würdigkeit, sondern allein in der Gnade Gottes.“ Dich hat der Ewige, dein Gott, erwählt, sein eigenthümliches Volk zu sein aus allen Völkern, die auf Erden sind, nicht weil ihr mehr seid als alle Völker, hat der Herr euch begehrt und auserwählt, denn ihr seid die Wenigsten von allen Völkern, sondern wegen der Liebe Gottes zu euch und weil er den Schwur hält, den er euern Vätern geschworen. (5 M. 7, 6—8). Wenn Israel der Stimme des Herrn, seines Gottes gehorcht, so macht es Gott zum Höchsten über alle Völker (5 M. 28, 1.), daß alle Völker auf Erden sehen werden, daß es nach dem Namen des Herrn genannt wird, (das. 10). Diese Liebe und Treue hört selbst dann nicht auf, wenn das Leben des Volkes dem ihm gesetzten Zwecke zuwider läuft, so daß es Gott aus dem Lande treibt und in die Gewalt der Völker gibt; er verwirft das Volk nicht so, daß der mit ihm geschlossene Bund aufgehoben würde, das Erbe, der Theil Gottes zu sein; dieses Verhältniß bleibt und die damit darin ausgesprochene ewige Bestimmung Israels. Gott verhieß ihnen, daß er gedenken werde an seinen Bund mit Jakob, mit Isak und Abraham. Schon zu Jakob hatte er gesagt: „Fürchte dich nicht, nach Egypten zu gehen, fürchte dich nicht, daß durch diese Exilirung in das Land der Gräuel und Knechtschaft der mit dir geschlossene Bund gelöst werden wird, ich gehe mit dir nach Egypten und bringe dich wieder heraus.“ „Auch wenn sie schon in der Feinde Land sind, habe ich sie gleichwohl nicht

verworfen und ekelt mich ihrer nicht also, daß es mit ihnen aus sein sollte, denn ich bin der Herr ihr Gott. Ich will an meinen ersten Bund gedenken, da ich sie aus Egypten führte." Das Motiv der gnädigen Liebe Gottes, wie sie gegen das theokratische Volk in die Erscheinung tritt, ruht nach seiner letzten Beziehung in dem für die Belehrung des ganzen Geschlechtes gefaßten Plane, als dessen Vermittler eben Israel auserwählt wurde. Der allgemeine göttliche Zweck erscheint auf ein einzelnes Volk beschränkt, diese Beschränkung ist von Gott geordnet und gewollt, damit so jene Ideen erhalten und fortgebildet werden, auf welchen das einstige goldene Zeitalter der Welt begründet wurde; das Volk Israel wird abgesondert, um alle Völker zu segnen, um allen Völkern zum Segen zu werden, die höhere reine Allgemeinheit ist somit der Grund, weßhalb der göttliche Zweck im Uebergange zu seiner Ausführung particular wird; dieser Particularismus des jüdischen Volkes bedingte seine welthistorische Bedeutung. Damit nun aber der an diesem religiösen Particularismus geknüpfte Plan zur Ausführung gelange, war ein Particularismus auch äußerlich nothwendig, das Gesetz verlangte daher Absonderung des theokratischen Volkes von den übrigen Völkern, dieses Gebot immer auf die Grundidee zurückführend und aus dieser begründend: „damit sie dich nicht zur Sünde verleiten gegen mich, denn du könntest ihren Göttern dienen, denn sie könnten dir zum Fallstricke sein." Dem Volke ward ein eigenes Land verheißen, das Terrain, auf dem sich das Gebäude der Theokratie äußerlich sichtbar erheben soll, dasselbe, in dem die Patriarchen wohnten, ein Land, welches von Milch und Honig floß. Dieses Land sollen sie erobern, die heidnischen Einwohner vertreiben und vernichten, gegen diese ist Israel der Krieg nicht blos erlaubt, sondern sogar befohlen, nicht aber über die von Gott gesetzte Grenze hinaus, um das Gebiet zu erweitern; nicht Eroberung und irdische Macht, sondern innere geistige Blüthe und Fülle sollte es sein, wodurch sich das theokratische Volk als das auserwählte zu bewähren hatte. Die Absicht, weßwegen Gott das israelitische Volk auserwählte, demselben ein eigenes Land als Wohnsitz anwies, war, auf daß Israel ein heiliges Volk sei. „Ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig." Dies ist die Grundformel, in welcher sich der göttliche Wille ausspricht, von welcher das ganze Gesetz, als ihrer Wurzel, ausgeht; die religiöse Idee ist das bestimmende Princip aller Lebenskreise: alle rechtlichen Verhältnisse sind religiös, und die religiösen schlagen ihrerseits wieder in die rechtlichen um; das Gesetz kennt keine Trennung von bürgerlich-rechtlichen und kirchlich-religiösen Bestimmungen. Das ganze gesetzliche Leben des Israeliten ist ein Gottesdienst, wie das Volk selbst ein priesterliches Volk. Nachdem das versprochene Land in dem Besitz des Volkes war, wurde von Josua und seinen Nachfolgern die angeordnete Vertheilung durchgeführt, die Theokratie auch äußerlich constituirt. Geraume Zeit verblieb das Bundesvolk, wenn auch unter mancherlei Abkehr im Einzelnen, doch im Ganzen den gesetz-

lichen Bestimmungen und Forderungen getreu, das theokratische Leben zeigte sich in allen Gebieten und Richtungen in kräftiger Entwicklung und Ausgestaltung; aber diese wurde unterbrochen, das theokratische Princip kam in Kampf mit dem Heidenthume, welches im Volke tiefe Wurzel geschlagen hatte; der oem Gesetze sich immer mehr entfremdende Geist erlag vielfach der versuchenden Macht der heidnischen Nachbarvölker. Die Stimme der Propheten erinnerte an die auf die Abkehr von Gott und seinem Gesetze gedrohten Strafen, diese werden auch wirklich an der treulosen Nation vollzogen; die hereinbrechenden allgemeinen Calamitäten sind laute Zeugen, wie sehr das Volk dem erhabenen Ziele fern geblieben, das wie Grundidee des Gesetzes, so Grundideal des auserwählten Volkes ist. Im babylonischen Exil kamen die Juden zur Besinnung und Einsicht, sie legten Götzendienst und Heidenthum, wofür sie nach der Verkündigung der Propheten so hart büßen mußten, ab, und kehrten gebessert in ihr Vaterland zurück. Ein Prophet Jesaias verkündigte ihnen, daß sie ein Licht der Völker sein und die Gotteserkenntniß verbreiten werden (Jes. 42, 6.), sie werden nunmehr zur Einsicht kommen und bedenken, daß ihre bisherigen Leiden ein göttliches Strafgericht für ihre Herzenshärtigkeit gewesen seien. (50, 1.) Er flößt dem Knecht Jakob, und dem erwählten Israel Muth ein. „Fürchte dich nicht, mein Knecht Jakob und du Frommer, den ich erwählt habe.“ (44, 2.) Der Kampf zwischen Gotteslehre und Heidenthum im Innern war sofort beendigt. Nun war es Aufgabe Israels, mit seiner gereinigten Gotteslehre aus seinem eigenen Kreise hinaus und mit dem Panier der religiösen Idee hervor zu treten. Israel mußte unter die Völker zerstreut werden. Vorher mußten aber alle Mittel vorbereitet werden, durch welche das Volk und die reine Gotteslehre in der Zerstreuung erhalten werden. Schon während der Zeit des zweiten Tempels wurden die Israeliten weithin in alle Länder verbreitet. Die Opfer wurden durch Gebet und Belehrung ersetzt, auch in Palästina entstanden Bet- und Lehrhäuser, das Gesetz wurde erläutert, ausgedehnt, auf alle Verhältnisse und veränderte Zustände des Lebens angewendet, und wurde so zum Gefäße für den geistigen Inhalt. Nun wurden Staat und Tempel zerstört, die Juden wurden in alle Enden und Ecken der Welt verbreitet, überall als Nation, wenn auch nicht als Volk lebend und bestehend, unvertilgbar und unzerstörbar, Völker und Nationen vergingen, auf ihren Gräbern entstand ein neues Leben, auf ihren Trümmern wurde ein neues Gebäude errichtet, aber die Juden, da verjagt, fanden sie dort eine neue Heimat, mit dem Panier der reinen Gotteslehre in der Hand, und den beiden Töchterreligionen, welche heidnische Elemente in sich bargen, opponirend und allen Verfolgungen widerstrebend, Religions- und Gewissensfreiheit predigend, ohne eigentliche Proselytenmacherei. Israel wurde auserwählt, um zu zeigen, daß weder die Staaten Dienerinnen der Kirche sind, daß kein geistliches Oberhaupt Kaisern und Königen gebieten könne,

noch daß Fürsten über die Kirche befehligen und sie zu einem Werkzeuge ihrer Herrschsucht machen können. Dieses zeigte Israel in seiner Zerstreuung, in welcher die Religion sich und die Nation erhielt und mit Gott verknüpfte, ohne auf den Staat Einfluß nehmen zu können oder zu wollen, noch sich von der Glaubens- und Gewissenstyrannei der Staaten unterdrücken zu lassen. Die Religion war es, die mit ihren schützenden Flügeln Israel deckte und aufrecht hielt (Berachot 53.); der Gegendruck, den die jüdische Nation dem Drucke des gräßlichen und thörichten Unwesens der Verfolger leistete, der Widerstand, den es den blutigen Irrthümern der Länderbeherrscher entgegen stellte, war ein lebendiger Kampf und Sieg der Gewissensfreiheit, welche, Dank sei es Gott, dem Vater des Lichtes, durch Anstiften von glaubenswüthigen, schwärmerischen Fanatikern nicht mehr wird untergehen. „Ich habe dich geläutert, aber nicht wie Silber, ich habe dich erwählt im Ofen des Elends; um meinetwillen, ja um meinetwillen." (Jes. 48, 10, 11.) Dazu bemerkte ein gewisser Eliahu: „Die erhabenste Eigenschaft, welche Israel beurkundete, ist die Ausdauer und die Zähigkeit im Drucke und Elende;" „diese Eigenschaft," bemerkte Samuel dazu, „ist die schönste Zierde Israels. (Chagiga 9.) Andere Eigenschaften, welche die jüdische Nation zierten und wozu sie Gott besonders erwählte, waren die Tugenden der Wohlthätigkeit, Barmherzigkeit, der bürgerlichen und vaterländischen Gemeinnützigkeit. Obgleich von allen menschlichen und bürgerlichen Rechten und Befugnissen verstoßen, übte es dennoch mit Freude und Opferwilligkeit alle humane und edle Thaten und Werke im höchsten Maße. Es brachte Opfer für den Cultus, es legte seine Gaben auf den Altar der Gemeinden und des Vaterlandes; es gründete milde Stiftungen, Kranken- und Waisenhäuser, Lehr- und Armenanstalten, wie selten eine Nation. Israel, dem alle irdischen Vortheile entzogen wurden, wurde erwählt, zu zeigen, daß der Mensch berufen ist, sich die Himmelskrone der Gemeinnützigkeit zu erwerben, das Wohlthätige und Edle, auch ohne Lohn, zu fördern. Israel hat mit seinem Wohlthätigkeitssinne Gelegenheiten gesucht, wo es zum Wohle und Nutzen seiner Brüder, zur Ehre und zum Glanze der Gemeinde oder des Vaterlandes beitragen konnte. Daß die jüdische Nation Barmherzigkeit und Wohlthätigkeitssinn besitzt (Jebamot 79), ist eine unbestrittene, unbestreitbare traditionelle Wahrheit. Israel ist erwählt als Volk der Religion, die ihn auf allen Wegen, in allen Verhältnissen begleitet und ihm Vorschriften für das Einzel-, Gemeinde- und Staatsleben giebt. Das israelitische Leben und Sein ist durch und durch mit der Religion verflochten, sie läßt ihn keinen Augenblick von dem Gedanken an Gott weichen, und verschafft ihm Gelegenheit, im Geiste Gottes zu denken und zu handeln, und von den Irrthümern umzukehren zur Wahrheit, und gerade die so strenge Normirung des Lebens vermochte die Erhaltung der jüdischen Nation und der Gotteslehre auch innerhalb der Zerstreuung zu bewirken. Israel wurde von Gott geliebt, darum umgab er

es ringsum mit Gesetzen und Vorschriften. (Menachot 44.) Der Talmud bezeichnet Israel als von Gott erwählt, um seine absolute Einheit und Einzigkeit zu verkünden. Gott ruft Israel zu: Wo ist ein solches Volk wie Israel, weil Israel täglich das Bekenntniß ablegt: „Höre Israel, der Ewige unser Gott, ist ein einziger Gott.“ (Berachot 6.) Israel soll zeigen, daß bei aller Verschiedenheit der Ansichten in einzelnen Dingen, bei aller Mannigfaltigkeit in der Art der öffentlichen Gottesverehrung, bei aller Mehrheit der Bethäuser, alle Israeliten in der erhabenen Denkart über Gott und das Verhältniß des Menschen zu ihm sich auflösen und vereinigen können, „Israel ist einmüthig in seiner eigentlichen Lehre.“ (Succa 45.) „Was machte Israel so groß und stark, so unzerstörbar und unvertilgbar? Ihre Einheit und Vereinigung in der Lehre, der halbe Schekel, den Jeder jährlich in's Heiligthum brachte, deutete auf diese Einheit und Vereinigung.“ (Baba Batra 10.) Bei den Juden war stets ein Hirt und eine Heerde. So wird einst die gesammte Menschheit vertrauensvoll und mit einem kindlichen Geiste zu Einem Vater beten, dem lebendigen Gott; Eine Hoffnung im Leben und Tode haben, die Barmherzigkeit des Ewigen in Ewigkeit; Ein Gesetz haben und üben, die Liebe, dann wird der Ewige einig und sein Name einig sein. Israel ist das auserwählte Volk Gottes, denn nur durch die ganz besondere Vorsehung und den providentiellen Schutz Gottes wurde es erhalten. Es hatte, als unglückliche Bewohner der Länder, nicht einmal das Vorrecht vor Thieren und Pflanzen, da sie Waaren und keine Menschen waren, die man vertauschen und verkaufen kann, sie waren Kammerknechte, mit welchen man Handel trieb, man verfügte, der Vernunft zuwider, über ihre Leiber. Man suchte ihren Geist in Fessel zu schlagen, daß er aus der rohen Thierheit sich nicht zum Selbstdenken erhebe, man bestrafte und verfolgte, quälte und marterte sie um ihres Glaubens, um ihrer Ueberzeugung willen, weil er vom herrschenden Glauben abwich. Sie wurden unterdrückt, verstoßen, verdammt und verfolgt, sie verloren ihr Vaterland, Ehre, bürgerliche Rechte, man stellte ihrem Leben und Eigenthume nach, weil sie das nicht glaubten und beteten, was ihre Bedrücker glaubten und beteten. Aber Israel trotzte allen Märtyrer- und Folterbänken, allen Scheiterhaufen, und lebte in allen Enden und Ecken der Welt. So sagte R. Elieser (Berachot 7.): Die Auserwählung Israels beurkundet sich dadurch, daß die Bileams ihm zu keiner Zeit den Untergang bereiten konnten. Das tapferste Volk, sagte R. Lakisch, war stets das israelitische. (Beza 25.) So oft Gott, sagt derselbe (Megila 13), diesem Volke eine Verfolgung bereitete, hatte er schon ein Remedium in Bereitschaft, um es nicht untergehen zu lassen. In einem Vortrage sagte R. Jehuda b. Ilais (Meg. 16): „Israel wird getreten wie der Staub, und glänzt wie ein Himmelsstern.“ Daß Israel in alle Winkel der Erde zerstreut und durch die Tyrannei der Verfolgung überall hingejagt wurde, sollte dazu beitragen, das Reich Gottes auf

Erden zu verbreiten, um den Glauben an einen einzigen Gott zu predigen, der den Menschen in seinem Ebenbilde geschaffen, um den lichten Funken der Gewissensfreiheit, der Gleichheit und Brüderlichkeit in die Finsternisse der Länder und Völker zu tragen; um die Ahnung und den Glauben eines unsterblichen Seins, einer richtenden und vergeltenden Ewigkeit in die gefühllose Brust der Barbaren zu senken; um lebendig zu protestiren gegen zuchtlose Sitten, gegen mit Menschenblut geschriebene Gesetze. Es war die göttliche Vorsehung über die ganze Menschenwelt, welche Israel zerstreut und wider seine Verfolger geschützt hat. „Wie der Landmann," sagte R. Elasar (Pesachim 66), „die Saat über das ganze Feld ausstreut, damit sie zur herrlichen Frucht sich entfalte, und entwickle, so streute Gott Israel über den ganzen Boden aus, damit es überall Früchte trage. Nicht Strafe war es, daß Gott Israel aus seinem Vaterlande riß und ihm die ganze Welt als Vaterland anwies, sondern die Absicht, die ganze Welt zu belehren, fügte R. Oschia hinzu. „Wie die Welt nicht ohne Winde bestehen könnte," sagte R. Josua, Sohn Lewis, weil die Luft nicht gereinigt werden würde, so kann die Welt nicht ohne Juden bestehen, welche die Atmosphäre des sittlich-religiösen Lebens reinigen. (Taanit 3.) Wohin auch Israel vertrieben wurde, die ewigen Wahrheiten der Religion zogen mit ihm, sagte R. Simon, Sohn Jochais. (Megila 29.) Sie zogen mit ihm nach Egypten, nach Babilon und werden auch durch diese Wanderung die Erlösung herbeiführen. „Durch dich werden gesegnet werden alle Geschlechter der Erde," diese Worte, sagte R. Elasar (Jebamot 63), welche Gott zu Abraham gesprochen, sind keine Vorhersagung eines individuellen persönlichen Messias, sondern sie drücken die Aufgabe aus, welche seine Nachkommen einst zu erfüllen haben werden. Daß Israel so isolirt in seinen Ghettis lebte, ohne sich mit den Völkern zu amalgiren, diente ebenfalls dazu, damit es seine Heileslehren nicht aufgebe und einbüße. (Synh. 39.) Israel heißt daher „Sohn Gottes," „erstgeborner Sohn" (Sabbat 31), „Königssohn" (Sabbat 67), „heiliges Volk" (Sabbat 86), „Prophetenjünger" (Pesachim 66), „Gottes Eigenthum" (dos. 87); es hat mehr Werth als die Engel im Himmel. (Chulin 91.)

II.

K. Das heilige Land.

Der ursprüngliche Name dieses Landes war „Canaan." Nach seinem hebräischen Namen cna, „niedrig sein," bedeutet derselbe „Niederung," als Gegensatz zum Hochland, Aram, Syrien, dem Bergland des Libanon, was sich auf die philistäische phönicische Niederung, die erste Anziehungsstätte der canaanitischen

Stämme bezieht. In ethnographischer Beziehung ist Canaan eigener Name des 1. M. 9, 18, 10, 6 genannten vierten Sohnes Chams, auf welchen nach 1 M. 9, 22—27. der von Noe über Cham ausgesprochene Fluch übergeht, und von welchem 1 M. 10, 15—18. die Cananiter abgeleitet werden. In geographischer Beziehung ist es der eigene Name des Landes, welches 1 M. 11, 31. das erste Mal als Ziel der Auswanderung Abrahams bezeichnet, dann häufig unter diesem Namen genannt, und als das dem Bundesvolk eidlich verheißene, weil in Gottes Rathschlüssen um Anbahnung der Erlösung des Menschengeschlechtes mit inbegriffene kenntlich gemacht wird. Woher eigentlich der Landesname Canaan stamme, darüber theilen sich die Geographen und Historiker in zwei Hauptclassen, je nachdem sie entweder das ethnographische oder das etymologische Moment des Namens im Auge halten. Wenn man darnach fragt: welche Ableitung der Verfasser der biblischen Berichte selbst als die seinige erkannt wissen wolle, so kann kaum ein Zweifel darüber entstehen, daß das Land den Namen Canaan von seinen Bewohnern, nicht aber diese ihren Namen von jenem haben. Sind die Namen der Söhne Noe's und jene der von diesen abstammenden keine bloßen Collectivnamen der in 1 M. 10 vorkommenden Völker, sondern werden vielmehr diese nach Abstammung und Namen auf bestimmte historische Personen zurückgeführt, wie offenbar die Ansicht und Absicht des biblischen Verfassers ist, so ist es ebenso gewiß, daß eben derselbe die das Land Canaan bewohnenden Canaaniter nach Ursprung und Namen von der bestimmten historischen Person Canaan, der ein Sohn Chams ist, abgeleitet hat, was umso unbezweifelter dasteht, als 1 M. 10, 15. ff. die später im Lande Canaan vorfindlichen Stämme unmittelbar von Canaan, dem Sohne Chams, abgeleitet, V. 19 ihre Wohnsitze eben in dem Lande, das später als Canaan hervortritt, genannt werden und 1 M. 9, 25. der Fluch Noe's über Cham als Vater deshalb auf Canaan den Sohn übergeführt wird, weil eben das Land der Verheißung, welches das Erbe Israel's sein soll, von den fluchbeladenen Erben Canaan's, welche aus denselben zu vertilgen sind, bewohnt ist. Nach biblischer Anschauung also sind Canaan's Bewohner Abkömmlinge des historischen Canaan, und sie nehmen diesen Namen nicht erst vom Lande an, sondern dieses erhält ihn von jenen; Canaan von den Canaanitern, wozu die biblische Geschichte so viele Analoga enthält, und dieses Land selbst „Land des Canaaniter's," 2 M. 3, 17. „Ort des Canaaniter's" 2 M. 3, 8. heißt. Anders gestaltete sich die Ableitung des Namens Canaan als Landesname von der Zeit an, wo man den historischen Charakter der genealogisch-ethnographischen Völkertafel 1 M. 10 entweder ganz oder zum Theil in Zweifel stellte und aus dem Gebiete der Historie in das der Etymologie überging, und unter Voraussetzung des unhistorisch-genealogischen Charakters der Völkerableitungen anfing, diese aus der Etymologie ihrer Namen zu erklären. So mußte denn auch

Canaan als Landesname mit Uebersehung der Ableitung der Canaaniten von Chams Sohne Canaan seine Erklärung nicht in der Abstammung seiner Bewohner vom gemeinschaftlichen Vater Canaan, sondern bei der dem Namen zu Grunde liegenden Wurzel Kna, von dem Umstande haben, daß das Land im Gegensatz zu dem östlichen Hochlande Aram niedriger gelegen sein und also Niederland heißen sollte [1]). Abgesehen davon, daß die bloße etymologische Deduction des Namens immer einen sehr weiten Spielraum anderer derlei Versuche gestattet, wie denn auch wirklich schon jene andere, welche Canaan mit Unterwerfung deutet, ihr an die Seite getreten ist, und Land Canaan als Land der Unterwerfung gibt, so scheint dennoch bei allem Scharfsinne, mit welchem man für obige etymologische Deutung in die Schranken getreten ist, diese Annahme jene Festigkeit nicht zu haben, um mit Sicherheit gegen 1 M. 10, 19 auftreten zu dürfen. Selbst die Vertheidiger derselben fühlten die Schwierigkeit, welche sich ihnen in der phisischen Beschaffenheit Canaan's, als eines so bedeutenden und ziemlich hohen Gebirgslandes entgegenstellte, und müssen dazu ihre Zuflucht nehmen, daß der Name Niederland (Canaan) zuerst nur der phönicischen Küste um Sidon eigenthümlich gewesen, und später erst, doch schon vor Moses, mit der Auswanderung dieser phönicischen Canaaniter nach Süden, auch über diesen Theil verbreitet worden sei. Diese Annahme sowohl, als auch die damit nothwendig verbundene, daß das südliche Jordans-Canaan von Phönicien aus, von Sidon her sei bevölkert worden, bedürfen vor allem andern eines schärfern historischen Beweises, da ihnen nicht blos der südliche Erdgürtel der Chamiter, von denen doch die Canaaniter herstammen, sondern auch die geographische Lage des ganzen phönicischen Küstenlandes, das durch den so hohen Libanon von dem östlichen Asien abgeschnitten ist, entgegensteht, will man nicht die phönicischen Stämme über den Libanon, oder von Norden von dem Eleutherus, also aus Syrien her eingewandert sein lassen, wofür freilich das gerne geltend gemacht wird, daß die Sprache der Canaaniter eine semitische sein soll, und weßhalb selbst Wiener (R. W. 1, 244) den Canaanitern den chamitischen Ursprung streitig macht. Allein das blos sprachliche Verhältniß kann, bei anderer möglicher Erklärung, um so weniger entscheiden, als bestimmte Zeugnisse älterer Historiker für die Einwanderung der canaanitischen Stämme von Süden her sich aussprechen. Unter die canaanitischen Stämme war Abraham eingewandert, mit ihnen hatte er, Isak und Jacob öftern Verkehr in verschiedenen Lebensverhältnissen, aus ihrer Mitte tritt als räthselhafte Person der König v. Salem, Malkizedek dem Abraham entgegen, und mit den canaaniti-

---

[1]) Nach Chatam sofer J. D. S. 101 gibt es auf einer Kugel kein Hoch und Niedrig! Eben so abenteuerlich, wie dieses Axiom ist die Rechtfertigung der absoluten Höhe Palästinas, das. ! !

schen Stämmen liegt später ganz Israel im Kampfe, als das Maß ihrer Missethaten voll ist und ihre Ausrottung durch Israel als gerechter Act der göttlichen Strafjustiz erscheint. Viele Canaaniter hatte Israels Schwert vernichtet, andere mag es zur Auswanderung veranlaßt haben; allein nicht ganz hatte es den göttlichen Befehl der Vernichtung in Vollzug gebracht, und die neben sich Geduldeten wurden das Werkzeug der strafenden Gerechtigkeit, von deren Activität das Buch der Richter die Zeugnisse liefert. So hoch vielleicht die Canaaniter in ihrem bürgerlichen Wohlstande gestiegen waren, so tief lagen sie zu jener Zeit in ihrer durch den Götzendienst verpesteten sittlichen Cultur darnieder und darum war der Vernichtungskrieg angewendet und jede Gemeinschaft mit ihnen abgebrochen, welchem Befehle jedoch das Bundesvolk nicht ganz nachgekommen ist und deshalb in seiner politischen Toleranz den Stein des Anstoßes für sein theokratisches Leben finden mußte. — Andere biblische Bezeichnungen für das heilige Land sind: „Land Israels" [1]), auch „Boden Israels" [2]), „Erbe Israels" [3]). Später kamen noch hierzu die Benennungen „Land des Ewigen" [4]), „heiliger Boden" [5]). Nach Einigen hieß es auch „Land der Hebräer". Aber indem Joseph sagt: Gestohlen ward ich aus dem Land der Hebräer, verstand er nicht Canaan, sondern den Aufenthalt seiner Familie [6]); das gelobte verheißene Land [7]). Die nun allgemein übliche Bezeichnung Palästina entstand aus Pleschet, Philistäa; auch Flavius Josephus gebraucht diesen Namen nur in seiner ursprünglichen engern Bedeutung, während bei den Römern in dieser Zeit schon das ganze Lande der Juden Palästina genannt wird, wie die unter Vespasian und Titus geschlagenen Münzen zeigen; bei Ptolemäus (5, 16.) ist Palästina gleichbedeutend mit Judäa; in diesem weitern Sinne gebrauchen das Wort die meisten spätern griechischen und römischen Schriftsteller. Auch im Midrasch kömmt der Name Palästina vor [8]). Bei den Juden in Babilon hieß Palästina kurzweg „der Westen" oder blos „dort," tam von hatam.

II.

Die Bibel bezeichnet die Fruchtbarkeit Palästina's durch: „Ein Land, wo Milch und Honig fließt." „Man saugt den Honig aus Felsen und Oel vom

[1]) Richter 19, 29. 1 Sam. 13, 19. 2 Kön. 6, 23. Ezech. 7, 2. Matth. 2, 20, 21.

[2]) Ezech. 7, 2.

[3]) Richter 20, 6.

[4]) Hosea 9, 3. Jer. 2, 7. Ps. 85, 2. Lev. 25, 23.

[5]) Zach. 2, 16. 2 Macc. 1, 7.

[6]) Gen. 40, 15.

[7]) Hebr. 11, 9.

[8]) rabba 3 M. 5.

harten Kiesel [1]). Letzteres bedeutet entweder viel Honig und Oel, und zwar Honig der Palmen und Oel der Oelbäume, die auf Bergen wachsen, oder die Fülle des Landes zeigt sich, indem selbst aus Gestein und Fels diese Fülle sich ergibt. Ebenso werden dort die Erzeugnisse der Viehzucht und Wein als in Fülle vorhanden gepriesen. Herder bemerkt: „daß alle diese Früchte und Speisen hier so detaillirt werden, zeugt, daß das Volk, welches so lange in der Wüste gewesen war, diese Gebirge für ein Elysium, und seine Früchte für Speisen des Paradieses ansah.“ Palästina war ein Land von Weizen, Gerste, Wein, Feigen, Granat, Olive, Oel und Honig. In alten Zeiten wurde viel Getreide an die Phönizier abgegeben, (1 K. 5, 25), und noch jetzt, obgleich Türken und Egyptier den Ackerbau verkümmern lassen, wird jährlich Korn von Jaffa nach Constantinopel geschafft. Auch in Bezug auf den Wein hat Palästina noch jetzt große Vorzüge; seine Weine haben mit den italienischen am meisten Aehnlichkeit. Die Feigen und andern Früchte in Palästina sind unvergleichlich, und Oelbäume über das ganze Land zerstreut, so daß die Levante ihre besten Oele von hier bezieht. Besonders war Galiläa durch seine Fruchtbarkeit berühmt. Der Oelbau schuf dort einen unerschöpflichen Quell des allgemeinen Wohlstandes [3]), und die Victualien waren da viel billiger und wurden nicht selten nach Judäa importirt [4]). Es waren berühmt und reich die Gegend von Sepphoris an Getreide- und Baumpflanzungen [5]), die um Gischala wegen der vielen Oelpflanzungen [6]), die von Chorazin und Capernaum am Westrande des See's Genezareth durch ihren vortrefflichen Weizen [7]) und von Segona in Folge ihres Weines [8]). Am Gesegnetsten war der Kessel um den Genezareth, wo die Früchte, wegen der heißen Temperatur einen Monat früher reiften. Seine Citronen, Datteln, Oliven, Mandeln, Melonen, u. a. m. waren die besten in Palästina [9]). Aber auch Judäa war wegen seiner Fruchtbarkeit und besonders in Folge seiner Viehzucht und Schafwolle sehr bedeutend [10]). Im Allgemeinen lautete der Ausspruch: „Palästina hat an Nichts Mangel, auch Pfeffer findet sich hier, denn es heißt: „Es wird dir daselbst nichts fehlen“ [11]). Die Früchte Palästina's hatten einen besonders guten Geschmack,

---

[1]) 5 M. 32, 13.
[2]) 5 M. 8, 8.
[3]) Jos. j. K. 2, 21, 2. Nasir 31, 2. Synh. 41, 2.
[4]) Maaser 2, 3. Demai 4.
[5]) Jos. j. K. III. Meg. 3.
[6]) Menach 85.
[7]) Menachot 85, 1.
[8]) ib. 87, 2.
[9]) Jos. j. K. 3, 10, 8.
[10]) ib. 4, 8, 3. Raba 5 K.
[11]) Joma 8, 1.

denn der Boden war von Milch und Honig getränkt, und Thau und Regen kamen zur rechten Zeit[1]). Aegypten war das fruchtbarste Land, Tanis die gesegnetste Stadt in Aegypten, und dennoch wurde diese von Hebron übertroffen, man kann solchergestalt sich einen Begriff von der Vortrefflichkeit Palästina's machen[2]). Selbst das Holz Palästina's verbreitete einen lieblichen Geruch[3]). Die Lage Palästina's am mittelländischen Meere, in der Mitte zwischen den Ländern am Euphrat und denen des Nil, sowie die Beschaffenheit desselben, wie es von bewaldeten Bergen umgeben war und aus fruchtreichen, von Bächen, Flüssen und Seen bewässerten Thalebenen bestand, machten dieses Land bald werthvoll und lieb seinen Bewohnern, es war ihnen das gelobte, heilige Land, „ein Land, über welches der Ewige, Gott stets Acht hat, dessen Augen von Anfang bis zum Schluß des Jahres darauf gerichtet sind" [4]). Diese Fruchtfülle mit ihrer Vortrefflichkeit wird noch von den Lehrern des II. Jahrhunderts R. Meir[5]), R. Jonatan, R. Jose, R. Juda, gerühmt[6]), und hat sich erst nach der allmäligen Auswanderung der Israeliten, der fleißigen Bearbeiter des Bodens verloren. „So lange Israel Palästina bewohnte, war es weit, aber nun ist es enge geworden[7]), doch wird einst Palästina seine Fruchtbarkeit auf eine fabelhafte Weise wieder erlangen, „es werde einst Semmeln hervorbringen" [8]).

Zu diesem materiellen Werth kam für den Israeliten die geistige Bedeutsamkeit des Landes, es war das Land der Verheißung, der Stätte seiner großen Kämpfe und gewaltigen Geschichtsereignisse, wo die Propheten und Psalmisten so viel Wahres geschaut, solch' Tiefgöttliches empfunden, die ewigen Lehren von Gott und Tugend, von Menschenwohl und Völkerbeglückung verkündet haben, wo für die wahre, reine Gottesidee, den echten Gottesglauben der erste Tempel erbaut war. In den Kreis der göttlichen Rathschlüsse zur Menschenerlösung und Belehrung war auch Canaan, das dem Bundesvolke zugewiesene Land, mit hineingezogen. Nicht blos Völker, sondern auch Länder haben im großen Weltorganismus ihre bestimmte Stellung und Weisung, und so hatte auch Canaan seine positive Stellung sowohl zum göttlichen Werke der Welterlösung und Belehrung als auch zu dem Bundesvolke Israel, dem es zugewiesen war, und das den göttlichen Zwecken des Heiles dienen mußte. Anlangend zuerst das

1) Ende Orla.
2) Sifre Anf. Ekeb.
3) Sabbat 63.
4) 5 M. 11, 12.
5) Ketubot III.
6) Jalkut 1.
7) Menach 85.
8) Sabbat 30.

Bundesvolk, war Canaan nicht blos ganz für die Individualität des Volkes, als Bundesträgers, sondern auch für den Charakter und die Abzielung des Bundes, dessen Schauplatz es war, berechnet. Es gehörte zu Israels eigenthümlichster Individualität, sich als ein in seiner Existenz nicht auf blos natürlichen Wegen begründetes zu wissen, und dazu diente ihm auch das Land, das nicht auf dem Wege natürlicher Acquisition, sondern nur in Folge göttlicher Concession und Verheißung erworben wird. Als solches muß es aber auch so beschaffen sein, daß sowohl seine geographische Lage als auch seine innere phisische Beschaffenheit die Spuren göttlicher Berechnung für höhere Zwecke, wie sie im Bundesacte ausgesprochen waren, leicht erkennen lassen. Particularismus und Universalismus waren in der Aufgabe und Stellung des Volkes Israel auf eine wunderbare Weise vereint. Jener sollte das Volk in seiner Stellung zu den übrigen Völkern in einer strengen Abgesondertheit und Absperrung erhalten, dieser aber aus ihm das neue Leben der Menschheit entfalten. Beiden mußte auch das Land dienstbar sein. Abgesperrt von allen andern Völkern, den ganz natürlichen Verkehr ausgenommen, sollte Israel, befruchtet vom göttlichen Rathschluß in seinem Schooße den Keim des zukünftigen Heiles aufnehmen, und denselben bis zu seiner Reife mit mehr als mütterlicher Sorgfalt pflegen. Diesem Particularismus diente das zugewiesene Land nach seiner geographischen Lage. Wird dasselbe westwärts durch die Fluthen des innern Meeres vom westlichen Festlande getrennt, und ostwärts über den Jordan hin durch ein weithin gedehntes Sandland begrenzt, so breitet sich südwärts ein nicht minder abgrenzendes Sandmeer aus und im Norden bilden die Libanonsgehänge eine fast unübersteigliche Mauer. Mit Recht spricht Jesaias 5. von einem wohlumzäunten und durch Schutzwerke wohlgesicherten Weinberge, an dem er alle seine Sorgfalt der Liebe und der Treue verschwendet habe. Der innere Kern des Landes, ein zerklüftetes und mit Fruchtthälern durchschnittenes Gebirge, bot wie einerseits tüchtigen Schutz gegen Gefahr von Außen, so andererseits ein gesichertes Terrain für selbstständige Entwicklung und Bildung, wie solche die des Bundesvolkes sein sollte; und die äußerst fruchtbaren Felder und Thäler und die weidenreichen Gehänge der Gebirgsausläufer sicherten seinen Bewohnern die Befriedigung natürlicher Bedürfnisse, um derentwillen sie keine Communicationen mit fremden Nachbarvölkern zu suchen brauchen. „Denn der Ewige dein Gott bringt dich in ein gutes Land, ein Land mit Wasserbächen, Quellen und Fluthen, die entspringen in Thal und Berg, ein Land des Weizens und der Gerste und des Weinstocks und der Feige und Granate, ein Land des Oelbaumes und des Honigs, ein Land, darin du nicht Brod issest in Dürftigkeit nichts mangelt dir darin, ein Land, dessen Steine Eisen, und aus dessen Bergen du Kupfer hauest, damit, wenn du issest und satt werdest, den Ewigen deinen Gott preisest für das gute Land, daß er dir gegeben. 5 M. 8, 7—10. Doch so

fruchtbar das Land in seiner natürlichen Anlage und unter milden climatischen Einflüssen dasteht, so stark doch auch unterliegt es dem Wechsel feindseliger Elemente und Potenzen, die gar bald den Anblick des Segens in den des Fluchs verwandeln, und beiderlei Elemente sind Werkzeuge in der Hand dessen, der lohnt und straft, und von dessen Bewußtsein das Volk der Wahl immer voll sein sollte, der aber auch sein Volk zugleich, bei aller natürlichen Absonderung, in solch' ein Gedränge des natürlichen Völkerlebens nach seiner geographischen Stellung gebracht hatte, daß ihm die Bewegungen der großen Völker, die Interessen derselben, ihre wechselseitigen politischen Verhältnisse als Arm dienen müssen, mit welchem er sein Volk hebt und erniedrigt, lohnt oder straft, lenkt und richtet. Canaan's und seines Volkes Stellung zwischen Aegypten und den ostasiatischen Reichen füllet mehrmals den Mund der Propheten, und wie jenes dem jugendlichen Volke zur Schule und Bildung wird, so diese dem gefallenen Israel zum Hause der Züchtigung. Doch großartiger noch ist Canaan's Stellung zur erlösungsdürftigen Welt. Niemand wird zwar, wenn er Ezechiel 5, 5. liest, an der Griechen Meinung vom Nabel der Erde denken, und in Jerusalem den Zirkel einstecken, um die Peripherie des Erdkreises zu beschreiben; allein dem tiefer Denkenden, in Gottes Rathschlüssen Forschenden, wird eine weit höhere Mitte Canaans sich erschließen, und dies zwar nicht allein vom ethischen Standpunkte aus erfaßt, sondern auch vom Standpunkte der geographischen Lage, nach welcher dasselbe fast in der Mitte der drei damals bekannten Erdgürtel und Welttheile lag, und von wo aus, als die Sonne der Gerechtigkeit aus Jerusalems Bergen hervor brach, die Strahlen in unwiderstehlichem Glanze über die in Sünde und Nacht versunkene Menschheit sich ergossen, und ein neues: „Es werde Licht" über den Erdkreis ertönen ließen. Propheten, Sänger und Rabbinen preisen die Heiligkeit des gelobten Landes, und der Glaube an diese Heiligkeit hat sich durch alle Zeiten erhalten und bis auf die Jetztzeit fortgeflanzt. Die rührendsten Gebete richteten fromme Israeliten zum Himmel für die Restauration und Wiederherstellung Zions: „Du wollest dich aufmachen und über Zion erbarmen; denn es ist Zeit, daß du ihr gnädig seiest, und die Stunde ist gekommen. Denn deine Knechte wollten gerne, daß sie gebaut würde, und sehen gerne, daß ihre Steine und Kalk zugerichtet würden, daß die Heiden den Namen des Herrn fürchteten, und alle Könige auf Erden deine Ehre, daß der Herr Zion baut und erscheinet in seiner Ehre." So betet ein Psalmist im Exil [1]). Zu Babel saßen sie, und weinten, wenn sie an Zion gedachten, verbargen ihre Harfen unter den Weiden, um nur nicht singen zu müssen. Vergesse ich dein Jerusalem, ruft ein Trauernder, so werde meiner Rechten vergessen. Meine Zunge müsse an meinen

---

[1]) Ps. 102, 14—17.

Gaumen kleben, so ich deiner nicht gedenke, so ich nicht lasse Jerusalem meine Höchste Freude sein [1]). Zur Zeit der Restauration nach dem babilonischen Exil dankt ein Psalmist Gott, der seinem Lande gnädig geworden und die Gefangenen Jacobs erlöst hat, und betet für die Consolidirung des Reiches, daß in dem Lande Friede und Ehre wohne [2]). Als Antiochius wüthete, klagte ein Psalmist, daß Gott sein Volk verstößt, daß die Feinde im Tempel brüllen, und betet, daß er an die Gemeinde denke und an den Berg Zion, auf welchem er wohnt [3]). Auch Sirach und die Bücher der Maccabäer klagen über die Eingriffe des Feindes und zeigen, wie heilig man das gelobte Land hielt. Sirach K. 36 betet zu Gott: „Erbarme dich deines Volkes, das von dir den Namen hat, und des Jsraels, das du nennest deinen ersten Sohn. Erbarme dich der Stadt Jerusalem, da dein Heiligthum ist, und da du wohnest. Richte Zion wieder an, daß daselbst dein Wort wieder aufgehe." Die erste und heißeste Klage, die Matatias über den frevelhaften Eingriff des Antiochius und seiner herzlosen Schergen ausstieß, galt der Zerstörung der heiligen Stadt und der Plünderung des Reiches. „Alle seine Herrlichkeit ist weg, es war eine Königin, nun ist es eine Magd. 1. Macc. 2, 7—14. Jm 2. B. der Maccab. 15. wird erzählt, daß die Juden bei dem Angriffe Nicanors sich am meisten für die Heiligkeit des Tempels interessirten und daß sie für die Rettung und für ihre Niederlage des Feindes mit den Worten dankten: „Gelobt sei der, der seine Stadt bewahrt hat, daß sie nicht ist verunreinigt worden. — Die Mischna vindicirt Palästina in praktisch religiöser Beziehung viele Vorzüge vor dem Auslande und zwar in Ansehung der Früchte, welche der Boden im siebenten allgemeinen Brachjahre hervorbrachte [4]); in Ansehung der Gesetze über die Zehnten [5]); in Ansehung des ersten Teiges — Chala, — welcher dem Priester gegeben werden mußte [6]); in Ansehung des Opfers von der ersten Gerste und dem ersten Weizen, welche am Passa- und Wochenfeste dargebracht werden mußten. Das Wohnen im heiligen Lande macht die Mischna zur strengsten Pflicht, zu der man Jeden mit dem Aufgebot aller Kräfte anhalten müsse [7]); um das heilige Land von aller Berührung mit dem Heidenthume ferne zu halten, durfte man den Heiden Häuser weder verkaufen noch vermiethen [8]). Alle Jahrhunderte nach der Zerstörung des Tempels ergoß der

---

1) Ps. 137.
2) Ps. 85.
3) Ps. 74.
4) Schebt 6, 1.
5) Masserot 3.
6) Chala 2.
7) Ende Ketubot.
8) Aboda sara 1.

Israelit in schwungvollen Elegiendichtungen seine heiße Sehnsucht nach dem heiligen Lande und umklammerte den Boden Palästina's mit heißer Liebe. Die Schicksale des heiligen Landes sind mannigfach. Die gänzliche Verwüstung des Landes erfolgte bei dem letzten Aufstande unter Bar-Kochba, gegen tausend größere Orte wurden zerstört, die Mehrzahl der Bewohner kam um, den noch übrig Gebliebenen wurde verboten, in Jerusalem zu wohnen, nur einmal im Jahre war ihnen gegen eine bedeutende Abgabe gestattet, daselbst zu trauern. Constantin ließ in Jerusalem und andern heiligen Orten viele Kirchen erbauen; bei der Theilung des Reiches (395) wurde Palästina zum oströmischen Kaiserthum geschlagen; auf dem vierten ökumenischen Concil zu Chalcedon (451) erhielt die Kirche von Jerusalem die Patriarchenwürde, unter ihr standen Cäsaräa maritima, die Metropole von Pal. prima, Scythopolis (v. Pal. sec.), Petra (v. Pal. tert.), und Bostra von Arabien (d. h. vom alten Gilead), außer diesen Metropolen noch fünfundzwanzig Bischöfe. Im Jahre 615 eroberte Cosroes von Persien Syrien, Jerusalem wurde mit Sturm genommen; Heraclius vertrieb (628) die Perser wieder; bald darauf wurde Palästina mit Syrien durch Omar der Herrschaft der Araber unterworfen (636), unter welcher es blieb bis zur Zeit der Kreuzzüge; Gottfried von Bouillon errichtete das Königreich Jerusalem (1099), welchem Saladin (1187) ein Ende machte. Friedrich der II. erlangte Jerusalem zwar wieder durch Vertrag (1229) und ließ sich krönen, 1244 ging es abermals für die Christen verloren, 1291 fiel mit Akra das letzte christliche Bollwerk in Palästina und seitdem blieb es unter der Herrschaft der ägyptischen Sultane; seit 1332 waren Franciscaner in Jerusalem zur Wache der den Christen heiligen Orte und Verpflegung der Pilger. 1517 eroberte der türkische Sultan Selim Palästina, 1799 machte Napoleon von Aegypten aus einen Zug dahin, nahm Jaffa, belagerte dreißig Tage Akra, lieferte in der Ebene Jisreel (Esdrelom) den Türken eine blutige, für ihn siegreiche Schlacht am Thabor, seine Vorposten drangen bis Saphet, er selbst kam bis Nazareth. In den letzten Jahren war das unglückliche Land der Schauplatz blutiger Kriege zwischen Mehemed Ali und der Pforte, die europäische Diplomatie intervenirte, die Lage der christlichen Bevölkerung blieb dieselbe trostlose. Und dieses unglückliche Land, nach dessen Besitz sich die Mächte sehnten, um welches sie kämpften und stritten, war immer das gelobte Land der Juden, nach dem sie sehnsuchtsvoll blickten, an dessen Weihe und Heiligkeit sie glaubten und glauben. Der Talmud hat mehrere Aussprüche der Lehrer der ersten vier Jahrhunderte nach der Auflösung des Staates, welche den Ausdruck der heißen Sehnsucht der damaligen Israeliten nach Palästina bekunden. Je drückender es in Palästina für sie wurde, und je schrecklicher von Rom die Verfolgungsedicte ausgesonnen waren, desto gewaltiger wuchs ihre Liebe für den Boden, von dem man sie vertilgen wollte. Palästina erhielt die Verherrlichung eines Heiligen, es war

nicht mehr das Weltliche, sondern das Göttliche, was man daselbst suchte und zu finden hoffte [1]). Der jüdische Paulus, R. Akiba, ursprünglich Heide, dann zum Judenthume übergetreten, dessen religiöse Wirksamkeit so bedeutsam für sein Volk geworden ist, von dem man sagte: „Was dem Mose nicht geoffenbart worden, das wurde dem Akiba geoffenbart," R. Akiba schlug sich auf die Seite des jüdischen Demagogen Bar-Kochba, und wurde sogar dessen Waffenträger. Auf diesen blutigen Kampf bezieht sich dessen Interpretation des Verses: „Dein, Ewiger, ist der Sieg", wenn nämlich Jerusalem durch Gottes siegreiche Macht erobert und den Römern entrissen wird [2]). Die durch die hadrianische Verfolgung zersprengten Lehrer des zweiten Jahrhunderts sprachen: Das Wohnen in Palästina ist der Erfüllung aller Gebote gleich [3]). Wer, lehrte R. Meir, in Palästina einen steten Wohnsitz hat, wird des Jenseits theilhaftig [4]). R. Simon ben Jochai sagte: Drei Gaben erhält Israel durch Leiden: Palästina, die Tora und das Jenseits [5]). Noch stärker sind die Mahnungen zur Wiederbesetzung Palästina's von den Lehrern des vierten Jahrhunderts. Die Offenbarung der Gottesmajestät ist nur in Palästina [6]). Wer in Palästina wohnt, lebt ohne Sünde [7]). Noch lebten in Palästina die bedeutendsten Lehrer, die großen Schulen vorstanden, auch die Verfolgungen ließen allmälig nach, und man suchte gern die alten Stätten der Lehre auf. Wir hören darüber: Die Luft in Palästina macht weise [8]). Und das Gold dieses Landes ist gut, d. h. es ist keine Lehre als die in Palästina [9]). Dieses Uebergewicht der paläst. Lehrer wurde auch in Babylonien anerkannt, wo man dieselben um Auskunft über wichtige Gesetzesfragen anging. So erstarkte die jüdische Bevölkerung in Palästina wieder, und man fühlte sich daselbst so sicher, daß man es nicht mehr zu verlassen dachte und ein Verbot auf die Auswanderung legte [10]). R. Jochanan versicherte jeden, der in Palästina seinen Wohnort aufschlägt, des sichern Antheils an das künftige Leben [11]). In den Zeiten des gefeierten Lehrers hatte sich Babylon so empor-

[1]) vgl. Hamburger Real-Encyclopädie S. 817.

[2]) Berach 58.

[3]) Sifre zu reeh.

[4]) jer Sabbat 1 col. 3.

[5]) Ber. 12.

[6]) Jalkut Ezech. 1.

[7]) Aboda sara 33.

[8]) Baba Batra 155.

[9]) Midrasch r. 1 M. Absch. 15.

[10]) Ketubot III.

[11]) Psach. 113. Nach dem Talmud ist die Unterstützung der palästinensischen Armen der der Einheimischen vorzuziehen, was aber Maim. in seinem Codex „von den Gaben an die Armen" nicht erwähnt.

geschwungen, daß seine Schulen und Lehrhäuser hinter denen Palästina's nich zurückblieben, und von gleichem Leben und Streben auf dem Gebiete der Lehre und Belehrung beseelt waren. Beide Hauptakademien standen im regen Verkehr und inniger Wechselbeziehung. Indessen hatten die Schulen Palästina's damals noch hervorragendere und ausgezeichnetere Lehrer als Babylon, so daß von da noch viele Jünger dahin strömten, um ihren Wissensdurst zu löschen, und dann in ihre babylonische Heimat, ausgerüstet mit palästinischer Gelehrsamkeit, zurückzukehrten. So Rab und Samuel. R. Jochanan's Zeitgenossen sahen diesen Export von Wissensschätzen aus Palästina nach Babylon nicht gerne, die Rabbiner Palästina's fürchteten, daß ihr Einfluß auf Babylon abnehmen, ja ein Ende nehmen werde. Besonders betrachteten sie Samuel mit scheelen Augen, der Astronom war, und den Schlüssel zu der ganzen Kalenderordnung des Palästinensischen Nassi besaß, daher R. Jochanan das Wohnen und Verbleiben in Palästina mit allem Nachdruck empfahl und einschärfte. Eine Boraita behauptet, daß es löblicher und auch gebotener sei, in einer Stadt Palästina's zu wohnen, in welcher die heidnischen Bewohner in der Majorität sind, als in einer Stadt des Auslandes, obgleich sie zumeist von Juden bewohnt ist, denn wer außerhalb Palästina's wohnt gleicht dem, der keinen Gott hat. Später sagte man, daß das Wohnen in Palästina die Sünden sühne; daß eine Grabesstätte in Palästina dem Altare gleiche; Ulà, der in Palästina sich aufhielt, starb im Auslande, man übertrug seine Leiche nach Palästina, aber R. Elasar meinte, damit ist seinem Seelenheile noch nicht Genüge geschehen, weil er in Palästina nicht gelebt hot. R. Chanina wollte einem Levir nicht gestatten, Palästina zu verlassen, um im Auslande die biblische Pflicht der Leviratsehe zu vollziehen. Der genannte R. Elasar meinte, daß zur Zeit der Auferstehung alle Todten nach Palästina locirt werden müßten, um daselbst zum neuen Leben zu erstehen. Einige Babylonier remonstrirten jedoch dagegen zu ihrer Rechtfertigung. R. Jehuda meinte, es sei ebenso sündhaft von Babylon nach Palästina zu übersiedeln, als umgekehrt; derselben Meinung war auch Samuel, dessen Rückkehr nach Babylonien man mit besonders scheelen Augen angesehen hatte [1]). Man schreckte vor einer Ueberfüllung der Population nicht zurück, weil man den Raum in Palästina für sehr elastisch hielt. Hatte doch niemals jemand in Jerusalem geklagt, daß ihm der Raum zu enge sei [2]). Man nannte Palästina „das Land der Herrlichkeit" [3]), und schmückte es mit allen Reizen der Phantasie aus. Die Schöpfung des Erdballs begann mit Palästina [4]).

[1]) Ketubot 110, 111, 112. Berachot 24 jer Kilaim.

[2]) Joma 21.

[3]) Gitin 57.

[4]) Taanit 10.

Von dem Schatze der Weisheit, den Gott auf die Erde sandte, spendete Gott den größten Theil dem heiligen Lande [1]), man dachte nicht mehr daran, daß Canaan Niederland bedeuten könne, umgekehrt behauptete man, Palästina rage über alle Länder der Erde hervor [2]), so daß die Sündfluth nicht hinanreichte und das gelobte Land verschont lassen mußte [3]). In die Gebete wurden Erinnerungen und Ermunterungen an den und zum Glauben an die ausschließliche Weihe und Heiligkeit des gelobten Landes eingeschaltet, und nach jedem Genusse einer Nahrung der Dank anbefohlen „für das herrliche, gute und geräumige Land, das Gott unsern Vätern in Besitz gab.“ Beim Gebete wendet der Israelit sein Antlitz nach der Ostseite, und die Lade mit dem Bundesgesetze, wohin gewendet man in der Synagoge das Gebet verrichtet, ist an der Ostseite situirt. Eine solche Richtung erhielten auch die abendländischen Kirchen, während die morgenländischen den Eingang östlich, den Altar dagegen westlich brachten. (Reinwald Archäologie §. 48), welche Einrichtung auch bei dem Salomonischen Tempel stattfand. Im Thalmud wird angeordnet, daß man beim Gebete das Angesicht nach jener Richtung wende, wo sich Jerusalem, der Tempel, das Allerheiligste befindet. (Ber. 30, 1.) Diejenigen, die westlich von Jerusalem wohnen, haben sich nach Osten, die östlich Wohnenden nach Westen zu wenden. Dasselbe gilt auch von Denjenigen, die gegen Norden und Süden wohnen. Solchergestalt hätten alle Israeliten ihre Richtung beim Beten nach Einer Seite hin. Als Belegstelle wird 1 Kön. 8, 48. angeführt. In diesem Sinne wird auch Talpijot (Hohesl. 4, 4.) gedeutet. Jerusalem ist selbst als Trümmerstätte der Ort, wohin sich der Mund aller Betenden wendet, was so übel nicht ist. Talpijot heißt eigentlich Waffe und die einzige Waffe der Juden im elenden Exil war — das Gebet. Specieller heißt es im sifre P. waetchannan: Alle, die außerhalb Palästina's leben, haben beim Gebete ihr Angesicht nach P a l ä s t i n a zu wenden, hier wird nicht Rücksicht auf den Tempel in Jerusalem, die Stätte der Andacht und Anbetung, sondern auf das heilige L a n d wird Rücksicht genommen. Die Meinung R. Abias, welcher die Richtung beim Gebete gegen Jerusalem nur während des Tempelbestandes forderte (jer Ber. 4, 8.), fand keinen Anklang, da schon Daniel im ersten Exil vor der Restauration des zweiten Tempels die Richtung beim Gebete gegen Jerusalem hatte, wie es (Daniel 6, 11.) heißt: Daniel betete l i k e b e l Jeruscholaim. Das unterstrichene likebel erinnert an die Kibla-Gesichtswendung. Mahomed ertheilte die Anordnung, daß seine Gläubigen beim Gebete ihr Angesicht gegen die Kibla, den Tempel zu Mekka richten. War aber auch stets der Blick der Juden nach Palästina gerichtet, ist ihnen auch dieses Land das heilige Land, das Land der

[1]) Kiduschin 49.

[2]) Kiduschin 69.

[3]) Sebachim 113

Verheißung, das gelobte Land; so zählten sich doch immer Tausende von Opfern, nicht auf dem Altar in Jerusalem, sondern auf dem des Vaterlandes, auf welchem sie lebten und litten; so haben sie doch Tausende von Schlachtopfern dargebracht, Schlachtopfer, die für das Heil ihrer Mitbürger, ihres Vaterlandes fröhlich in den Rettertod gezogen sind. Und mögen auch Hunderte von ihnen vielleicht nur gezwungen in das ehrenreiche Schlachtfeld getreten sein, weil sie ihre Erlösung von dem bürgerlichen Elend nicht von ihrem jetzigen, sondern von ihrem einstigen Vaterlande erwarteten; sie haben darum nicht minder tapfer gestritten, nicht minder die Ehre ihrer heimatlichen Fahnen verfochten, nicht minder an Schmerzen und Wunden im Todeskampf gelitten. Mögen auch Hunderte ungern in das blutige Gewühl der Treffen gezogen sein; es gab dagegen, wie in anderen Kreisen, Hunderte und Hunderte, welche mit dem Entzücken der Begeisterung dahin flogen, und sich dem edlen Untergang für der Mitbürger Wohl und Leben weiheten, für des Thrones und des Volkes ehrwürdige Rechte. „Der Boden, auf welchem sie standen, war ihnen ebenfalls heilig [1]).“

---

[1]) Ob der ehemalige Tempel noch jetzt seine ehemalige Heiligkeit bewahre, so daß noch jetzt Niemand das ehemalige Allerheilige betreten dürfe, hierüber sehe man die divergirenden Ansichten. Maim. 6 Bet. Habechira, A. Gumbinen O. Ch. 561.

Beilage.

Staat und Kirche

nach den

Lehren des Judenthums.



I.

Von jeher wurde der ruhige Gang und die naturgemäße Entwicklung des gesellschaftlichen Lebens und Strebens durch den Kampf und die Conflicte zwischen Staat und Kirche auf eine unerfreuliche und unerquickliche Weise unterbrochen und gestört. Dieses Gähren und Streben hat sich bis zur Stunde noch nicht geklärt, die Wellen gehen noch immer stürmisch hoch, zur Ruhe ist es noch immer nicht gekommen, sie ist noch immer nicht eingekehrt; zur Ruhe werden die Menschen nicht gebracht, wenn auch Staat und Kirche sich die Hände zum Bündniß reichen. Den rechten Weg, die goldene Mittelstraße zu finden, auf welcher die nach Glück und Seligkeit strebende Menschheit ruhig und sicher ihrem Ziele, unter dem sichern Schutze des Staats und der sanften Leitung der Religion, entgegen gehen könnte, scheint so schwer gelingen zu wollen. Wenn die Propheten die glanzvolle und glückliche Zukunft, die Messiaszeit der Menschheit, schildern wollen, so sagen sie, die Menschenwelt wird einem ruhigen, stillen Meere gleichen. Man kann auch das Drängen und Wogen der Gedanken und Meinungen nicht treffender als mit einem empörten Meere vergleichen, das mit seinen treibenden und schäumenden Wellen und Wogen von einem Ufer ganz zurück tritt und hinwieder am entgegengesetzten desto höher steigt. So schwer will es gelingen, das Gleichgewicht zwischen Staat und Religion, zwischen weltlicher und geistlicher Macht herzustellen; bald überstürzt sich die gesellschaftliche Religion, bald überhebt sich das sociale Bürgerthum, und so schweift die Gesellschaft im Ganzen von einem Entgegengesetzten und Aeußersten zum andern. Es gab Zeiten, in welchen sich kirchliche Gewalt die Suprematie vindicirte und die Oberherrschaft errang: die Staaten wurden den Kirchen untergeordnet und als Dienerinnen der Religion angesehen, Kaiser und Könige gehorchten dem Oberhaupte der herrschenden Religion, Obrigkeiten und Unterthanen erhielten Maßregeln von Priestern und

ließen sich von ihnen ihre Bahnen vorzeichnen und darauf leiten. Dann tra wieder das Gegentheil ein. Die geistliche Macht wurde aufgehoben und zerstört, der Einfluß der Kirche wurde geschwächt, umgekehrt schrieben die Fürsten der Kirche Gesetze vor und befehligten über die Diener der Religion, wobei nicht immer, ja nur selten lautere Motive zu Grunde lagen, denn indem die weltlichen Machthaber die Religion zur Dienerin des Staates machten, hatten sie ein bequemes Werkzeug ihrer Herrschsucht und ihres Absolutismus. Die Ehre und die Würde des fürstlichen Thrones betrachtete man als das Ideal der gesellschaftlichen Wohlfahrt, erhob man über alles Andere, also auch über die Religion, die der Krone dienstbar gemacht wurde. Ludwig XIV. stellte das Axiom auf: l'Etat c'est moi, das Volk ist da für den Staat und der Staat für den Fürsten; der Monarch ist sich Selbstzweck, ist um seines Selbstes und von Gottes Gnaden Monarch. Staat und Kirche wechselten die Rollen. Während früher die Kirche ihren Gläubigen das zu glauben befahl, was sie in Glaubensangelegenheiten für gut und wahr erkannte und alle die verdammte, die diesem Glauben nicht zugethan waren, wurden dann die weltlichen Mächte, welche sich gegen die Uebermacht und Tyrannei geistlicher Gewalt empört hatten, selbst Tyrannen des Gedankens und Gewissens, indem sie jene Unterthanen verfolgten und mißhandelten, welche Dinge zu glauben wagten, die sie selbst nicht glaubten. In der Neuzeit geben sich Kirche und Staat den Scheidebrief, indem man behauptet, Staat und Kirche haben nichts mit einander gemein. Das irdische, bürgerliche, äußere Leben und Streben des menschlichen Geschlechtes ist ein anderes, als das innere, geistige Leben des einzelnen Menschen und der gesammten Menschheit. Jenes will nur die Gemächlichkeiten des sinnlichen Daseins, begehrt nur Sicherheit oder Vermehrung des Rechts, sich zu erhalten und Mittel des Daseins zu gewinnen; dieses hingegen strebt nach dem, was seiner geistigen Natur angemessen ist, nach Erkenntniß, nach Wahrheit, nach dem Ewig-Guten, und macht auf das Irdische keinen andern Anspruch, als daß in demselben nichts den Gesetzen des Innern, dem Gerechten, Wahren, Guten widerspreche. Der Staat ist eine völlig selbstständige, auf sich selbst ruhende Gestaltung und hat als solcher keine andere Voraussetzung, als die Idee der Gerechtigkeit, deren Verwirklichung er ist. Die äußere Voraussetzung der staatlichen Gestaltung ist der Wechselverkehr der Menschen, das Zusammenleben derselben in wechselseitigen, geselligen Verhältnissen; die innere Grundlage ruht in der Willensbestimmtheit des Menschen, jeglichem das Seine zu gewähren, Unrecht zu meiden, Recht zu üben und das suum cuique zu respectiren. Auf diesen Grundlagen erbaut sich im Gebiete des socialen Lebens ein Rechtszustand es entsteht die sociale Lebensordnung und zu deren Wahrung und Schirmung eine angemessene äußere Verwaltung mit den entsprechenden Mitteln und Gewalten ausgerüstet. Die Religion dagegen hat es mit der Verklärung des Menschen

mit seinem Seelenheil, mit seinem unsterblichen Theil zu thun; sie belehrt, ermahnt, wirkt auf das Urtheil ein, schärft das Gewissen, kümmert sich aber um das politisch-sociale Leben weiter nicht, so wie sich wieder der Staat nicht darum kümmert, wie der Bürger denkt, urtheilt, für seine Unsterblichkeit sorgt, wenn er nur den Gesetzen des Staates genügt. Zwar läßt sich der Staat von der Religion unterstützen, indem diese Recht und Gerechtigkeit mit siegreicher Rede in die Brust des Bürgers pflanzt und so die Garantien des gesicherten socialen Lebens vermehrt; aber es bildet nur ein Vehikel für die Respectirung des suum cuique, das der Staat geübt haben will, ohne jedoch auf die Ueberzeugung und ersten Grundsätze des Individuums einzugehen. Befindet sich unter diesen Umständen Staat und Religion besser? Man muß entschieden mit „Nein" antworten. Wohl triumphirt die Gewissensfreiheit, ein Jeder kann mit freier Selbstständigkeit sich in seinem Innern entschließen und für sein Seelenheil wirken; die Freiheit des Gedankens gibt ihm wahres und geistiges Leben, wie ihm der freie Athem und die freie Bewegung seiner Säfte für sein leibliches Leben Noth thun. Insbesondere findet der Staat seine Rechnung dabei, denn nur durch Gedankenfreiheit ist die Ausbildung und Erhebung des Geistes, sein Wachsthum und Erscheinen in voller Würde möglich. Je mehr Vollendung des Geistes in einer Nation, je vollendeter werden ihre Anstalten und Mittel sein zum öffentlichen Wohle und zur Glückseligkeit jedes einzelnen Mitgliedes. Der Gewissens-, der Geistesfreiheit verdankt folglich der Staat seine möglichste Vollkommenheit. Andererseits muß jedoch in der Gesellschaft ein Streit über die Grundfragen der Gesellschaft, über die Principien des socialen Lebens entstehen, muß die Menschheit bis zu einem jähen Abgrunde gelangen ohne Rathgeber und Führer, müssen die Elemente der Gesellschaft in Aufregung und Widerstreit gerathen, sich in endlose Wirren verwickeln, die der gewandteste Politiker nicht zu entwirren vermag und die Menschengesellschaft nicht vor der Auflösung zu retten im Stande ist. Der Staat soll das suum cuique, soll Recht und Gerechtigkeit schützen; das verträgt sich aber recht gut mit Aristokratie, mit Plutokratie, mit Hierarchie, mit dem Vorzuge des Adels und der Geburt, mit der Ausschließung des Fremden, mit der Glaubenseinheit! Einem Jeden das Seinige! Der Reiche bleibe reich, und der Arme bettle, wohl ihm, wenn er etwas erbettelt! Wo nicht, so mag er verhungern. Der Reiche ruhe auf seinen Eiderdunen behaglich aus! Er ist Besitzer großer Güter und Ländereien, und der Arbeiter keuche rast- und ruhelos, bis er verathmet und aushaucht. Und die Religion? O! auch sie klagt über Gleichgiltigkeit gegen Alles, was Religion heißt; da, wo die Religion nicht mit dem ganzen socialen Leben verwebt und verschmolzen ist, wird der Glaubenseifer verabscheut, für Unklugheit gehalten, als nicht verträglich mit Weisheit und Aufklärung erachtet, da rechnet man es zum Ruhme, des Glaubenseifers zu spotten, über die Priesterschaft und ihren Beruf

zu scherzen, die Diener des Altars für Diener ehrwürdiger Vorurtheile, für gut- müthige, unwissende Schwärmer oder schlaue Heuchler, und die Religion für einen zum Vortheil der Priester erfundenen Glauben finsterer Zeitalter zu halten. Da nun das sociale Leben rathlos und die Religion thatlos ist, wenn sie sich nicht verbinden, so wollen wir bei der Urquelle der Offenbarung uns Raths erholen, wollen bei dem Mosaismus, der die Theokratie constituirte, anfragen, wie sich Staat und Religion zum Heile und Glücke des Menschen verschwistern lassen. Theokratie! Vor diesem Worte schaudert der Leser zurück, diese angebliche Heilanstalt ist ja die Quelle aller Hierarchie! Das Judenthum soll der Gesell- schaft den Weg des socialen Lebens vorzeichnen! Aber sein Bekenntniß ist ja gerade mit dem hierarchischen Element so verschmolzen, daß es sich mit der mo- dernen Civilisation am wenigsten verträgt! Und dennoch hat gerade in der mo- saischen Theokratie die Hierarchie keinen Boden, und dennoch liegt in der Theo- kratie nichts weniger als die Verfassung der Hierarchie; in ihr haben die Re- ligionsweisen gar nichts mit der Staatsgewalt gemein; sie ist von den Priestern nicht abhängig, diese entbehren nach der mosaischen Lehre jeder politischen Suprematie. Der Mosaismus hat absichtlich in seiner ersten Begründung und Constituirung den geistlichen Arm, die religiöse Gewalt von der weltlichen Macht scharf ge- trennt und abgesondert, um die Idee der Hierarchie nicht aufkommen zu lassen, nach welcher die Vertreter des religiösen Elements auch die politische Gewalt handhaben und bekleiden wollen. Auch ist das Judenthum nicht so geartet, daß das Priesterthum durch einen functionellen Beruf die Herzen der Bekenner des Mo- saismus leiten und beherrschen könnte. Indem der Jude in's Leben treten, der Glaubensgemeinde angehören, aus dem Leben scheiden, und in den Ehestand ohne priesterliche Weihe eintreten kann, konnte auch jene Hierarchie der Praxis nicht platzgreifen, wodurch die Träger der göttlichen Lehre die Gemüther beeinflußen, den Willen der Gottesgemeinde beherrschen und dadurch alle Angelegenheiten des Gemeinwesens nach priesterlichen Zwecken lenken und leiten. Die von Moses ein- gesetzte Priesterkaste erhielt nur das Monopol der culturellen Function, an welcher sich ein Israelit, der einem andern Stamme angehörte, nicht betheiligen durfte; aber für die Lehre, für das Wissen, für den Glauben waren sie nicht die Ge- weihten. Jeder einzelne Israelit wurde dazu berufen, sich das göttliche Wort zu eigen zu machen, die göttliche Lehre zu besitzen, das ganze Volk wurde als Prie- sterreich erwählt, es hatte die Thora überkommen, um sie in Geist und Herz, in Gedanken, Wort und That festzuhalten und zu bethätigen. Der Priesterstamm des Priestervolkes sollte ebenfalls geeignet sein, Träger und Vermittler der reli- giösen Weisungen und Anordnungen, und eine bedeutsame Stütze des religiösen theokratischen Lebens zu sein. Aber, wenden die Freunde der Hierarchie, welche sie im Boden der Theokratie wurzeln lassen, ein, hat Samuel nicht dem Volke Vor-

würfe darüber gemacht, als es sich von der geistlichen Herrschaft lossagen und einen weltlichen Regenten haben wollte? Warf er ihm nicht Undank vor? Fühlte er sich nicht verletzt und gekränkt? Allein man vergißt, daß ja die eventuelle Monarchie im Pentateuch dem Volke freigestellt, ja sogar vorhinein als unausbleibliche Phase der vollkommeneren Volkes-Entwicklung ausgesprochen wurde. Die bezügliche Pentateuchstelle aber, als eine zu den Zeiten Samuels, der dem Volke einen König gab, in den Pentateuch hineingeschobene Stelle zu erklären, verträgt sich nicht nur nicht mit dem Glauben, sondern auch nicht mit der gesunden Bibelkritik; man vergißt ferner, daß Samuel wohl anfangs bei dem drängenden Wunsche nach einem Könige einen Abfall von Gott witterte, dann aber, als er seine pflichtgemäßen Ermahnungen fruchtlos an das Volk gerichtet hatte, die geheiligte Majestät, den Gesalbten Gottes mit allem Nimbus der Autorität umgeben und das theokratische Princip für die nunmehr zeitgemäß eingetretene Monarchie als kräftige Stütze wissen wollte, und in der That blieb bei allen Irrthümern und unsinnigen Kundgebungen, wodurch Saul seinen Thron schändete, die theokratische Pietät für den Gottes-Gesalbten sein kräftiger Schild, seine Schutzwehr. Die Hierarchie Samuels, welche er sich durch seine eminente Persönlichkeit, durch die hervorragenden Eigenschaften des Verstandes und des Herzens erworben, war also nur temporär, war nur ein Uebergangszustand von der demokratischen Verfassung zur monarchischen, ein Auskunftsmittel bei der Verfassungsfrage der beiden Extreme; sie machte es eben anschaulich, daß sie nicht von Halt und Dauer sein könne. So wie die Institutionen des Mosaismus den Vertretern des religiösen Elements weder die Handhabung irgend eines bürgerlichen Amtes, noch irgend eine executive Gewalt anweisen, so wie bei allen verwickelten Fragen über die Religionslehren nur die Sachkenntniß, aber kein Stand in Anspruch genommen werden sollte, so wie ferner jedes Mitglied des religiösen Verbandes in den wichtigsten Lebensmomenten des geistlichen Beistandes nicht bedarf; so war auch der Priester niemals der Mittler zwischen den Israeliten und seinem Gotte. War und ist ein besonderer Gnadenact vom Himmel zu erflehen, so vertraut das Judenthum und seine Bekenner den frommen, gottesfürchtigen, sich persönlich zu Vertretern eignenden Männern. Ein mächtiges Bollwerk gegen die sich etwa doch geltend machende Monarchie war die eben von Samuel gegründete Prophetenschule. Die Propheten wurden die Vertreter des geistigen Elements, des religiösen Lebens und theokratischen Strebens, sie waren die Familien-, Regierungs- und Gewissensräthe der Könige, sie waren die Lenker und Leiter der Volksstimmung und Volksbewegung, sie waren die Träger und die Organe der Oeffentlichkeit; weit entfernt, sich eine hierarchische Suprematie zu vindiciren, wollten sie immer nur rathen, berathen, heilsame und gottgefällige Wegweiser sein, aber nie entscheiden, nie befehlen. Die Priester mußten nun auch ihrerseits, als ihnen

das Prophetenthum als Vertreter des geistigen Elements gegenüber stand, nach persönlicher Eignung und Vorzüglichkeit ringen und nach Erreichung einer höhern Stufe des Bewußtseins streben, da Stand, Herkunft, Kaste, Ornat und äußerer Glanz nimmer einen Nimbus um sie verbreitet hätten, und jede Scheinostentation vor den Propheten erbleichen mußte. Die Vereinigung der Priester- und Prophetenwürde bei einem Jirmia und einem Ezechiel war der schönste Erfolg des Prophetenstandes. Der königliche Psalmsänger David, jener geistvolle Fürst, welcher die tiefgesunkene Nation wieder erhob, sie aus ihrem Verfall wieder herstellte durch weise Anstalten, sie durch Siege über die benachbarten Völker Asiens wieder achtbar machte und mit seinem Ruhm die nachfolgenden Jahrhunderte überstrahlte; David, der so groß war, weil er, selbst durchdrungen von Ehrfurcht und Liebe für das Göttliche, die Religion zur Leiterin seines Sinnes in öffentlichen Geschäften, und den Staat zu einer Frucht der Religiosität machte, David hat nicht Priester, sondern Propheten als Gewissensräthe und Gesinnungslenker gewählt; ihnen unterwarf er seine Persönlichkeit, während er den Beruf der Priester nur durch erhöhte Feierlichkeit im Gottesdienste stärkte und erweiterte. Daß die Propheten ihre theokratische Mission nicht zu selbstsüchtigen Zwecken ausbeuteten und durch Augendienerei sich bei den Machthabern nicht einzuschmeicheln suchten, zeigt die Entschiedenheit, mit welcher sie vor die Throne traten und die Sünden der Fürsten mit ihren Donnerworten geißelten. Gegen den König David trat Nathan mit der strengsten Rüge auf und hielt ihm sein Verbrechen vor. So wurde Jehoschafat wegen seines engen Anschlusses an den wüthendsten Verfolger der Propheten Gottes im Reiche Israel strenge gerügt und dessen Vater Assa hat sogar den Propheten Chanani seine pflichtschuldige Ermahnung im Kerker büßen lassen. So wurde Jesaias von Chiskia hintangesetzt, welcher den folgenschweren Mißgriff beging, sich an Babel anzuschließen, und Jesaias scheute sich nicht, seine heftigen Reden gegen diese krankhafte Politik zu richten; Michaja und Jirmia ertrugen gleichgiltig die ihnen zugefügten Mißhandlungen, und der priesterliche Prophet Secharja erlitt für die Erfüllung seiner Gewissenspflicht den Märtyrertod. Nein, auch den Propheten lag nichts ferner, als ein hierarchisches Walten. Zur Zeit des zweiten Tempels, als die Juden ohne eigentliche Selbstständigkeit unter der Herrschaft der Perser, Egypter und Syrer standen, gewann der Hohepriester, der einzige mit einem heiligen Nimbus umgebene Beamte, ein solches Ansehen, eine solche Suprematie, daß er allerdings die bürgerliche Obermacht mit der priesterlichen Gewalt verband, daß er Hierarch war und die Priesterherrschaft zur Geltung brachte; allein es traten die Soferim an die Stelle der vom Schauplatz abgetretenen Propheten, welche nach persönlicher Eignung die Lehre, das Wissen, den Geist des Judenthums pflegten und im Volke verbreiteten und die Priester in die Schranken ihrer Tempelfunctionen wiesen. Aus den Soferim gingen die

Rabbinen, die Pharisäer hervor, welche das vorgedrungene Priesterthum aus dem Vordergrunde drängten. Drei Kronen, lehrten sie, giebt es; die Krone der Thora, die Krone des Priesterthums und die Krone der weltlichen Herrschaft; aber zu allen drei Kronen muß die persönliche Eignung, die Krone des guten Namens sich gesellen, ein Spruch, der sich auch im zweiten Makkabäerbuche findet: „Ist ja allen gegeben das Reich: das Königthum, die Priesterschaft und die Heiligung." Auch die Hasmonäer stiegen auf den Thron und den Altar, sie wurden Fürsten und Hohepriester, aber doch nur vermittels persönlicher Eignung und Verdienste, beschränkt durch ein Synedrium, und als sie aus den Geleisen traten, verloren sie bald beides, Thron und Altar. Damals erhob sich die Reaction gegen die Priester selbst bezüglich ihres functionellen Berufes. Das ganze Volk, sagt Geiger (J. Z. 8, 3. Jahrg., S. 13), sollte nach dem Sinne der Pharisäer als ein heiliges und priesterliches erscheinen; wohl gab es besondere priesterliche Functionen und Vorschriften, die nicht angetastet werden konnten, doch sollte das ganze Volk zur Heiligung, zu einem Abbild der priesterlichen Heiligkeit sich erheben. So schuf man Erschwerungen für das ganze Volk, Einrichtungen, welche es den Priestern soviel wie möglich annähern sollten. War Reinheit und Unreinheit Vorschrift für die Priester, so sollte das ganze Volk sie mit Sorgsamkeit beobachten; waren gewisse Waschungen zu den Opferfeierlichkeiten für die Priester vorgeschrieben, so sollte auch das Volk die gewöhnlichen Mahlzeiten mit gleichen Vorbereitungen genießen, „profane Frucht mit der Reinheit des Heiligthums." War der Tempel besonders Stätte der Priester, hatten sie dort den Opferdienst zu verrichten, waren die Opfermahlzeiten der Sammelpunkt der Priestergesammtheit und waren diese selbst eine religiöse Handlung, so trat nun das Volk auf mit Nebentempeln, mit Synagogen, die den Tempel zwar nicht ersetzen, aber Volkstempel werden sollten; auch sie verzehrten Mahlzeiten in Genossenschaften, die eine ähnliche Weihe erhalten sollten.

Das Mahl wurde geweiht durch Waschung als heiliger Fleischgenuß, der Wein vertrat das Trankopfer und auch das Räucherwerk durfte nicht fehlen. Diese frommen Mahlzeiten wurden durch Gebete gehoben und man war so im gewissen Sinne auch Priester. So entstand durch das pharisäische Bestreben, einen Priestercharakter zu tragen, die große Institution der Gotteshäuser u. s. w. Wie die Pharisäer dem hierarchischen Bestreben und der Präponderanz der Priester mit unerschütterlicher Ausdauer entgegen arbeiteten, mit eiserner Consequenz ihre Opposition machten und das ganze Volk als heiliges Priestervolk ausbilden wollten, so bildeten sich auch damals Propheten und Prophetenschulen heran, gegründet von den Essäern, zu deren Statuten die Gütergemeinschaft, die gemeinsamen Tafeln gehörten, wie bei den alten Prophetenvereinen. Sie entzogen sich allmälig von jeder Theilnahme am Opferdienste und führten ein heiliges, echt priesterliches

Leben. Ihre Scrupulosität, mit welcher sie die levitischen Reinigkeitsgesetze beobachteten, war keine Nachahmung der alten Prophetenvereine, sondern priesterliche Weihe, die sie noch energischer als die Pharisäer in das Leben einführen und dadurch das Volk zum Priestervolke machen wollten. Aber nicht nur durch die That, sondern auch durch das Wort wollten sie, wie die einstigen Propheten, auf die Gemüther der Mitwelt wirken. Sie traten daher auch als Wahrsager auf und es fehlte ihnen nicht an Zuhörern, die ihren Worten lauschten. Aus diesem Orden ging das Christenthum hervor, welches in seiner ursprünglichen Anlage mit dem Mosaismus dadurch brach, daß es den Satz proclamirte und zur Geltung bringen wollte: Mein Reich ist nicht von dieser Welt; ferner: Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist und Gott, was Gottes ist. Das ursprüngliche Christenthum lehnte alle weltliche Herrschaft, alle Verbindung mit den Thronen und Kronen der Erde ab; es stellte den Satz auf: Religion und Staat müssen von einander getrennt sein, müssen die gegenseitige Durchdringung ein für alle Mal aufgeben, können sich niemals assimiliren, niemals sich organisch vereinigen; das Christenthum brach mit der mosaischen Theokratie. Im Judenthum, welches nach der Zerstörung des Tempels alle politische Selbstständigkeit vorloren hatte, kam das Rabbineninstitut zur Blüte, was immer nur ein Lehrinstitut war ohne weltliche Bevorrechtung. Unter den vielen Momenten, welchen die Rabbinen die Förderung des Unterganges des jüdischen Staates zuschrieben, unter den vielen Ursachen, welche sie in dieser Beziehung hervorhoben, verdient mit Recht die Einführung eines oberpriesterlichen Regentenhauses einen hervorragenden Platz Die Hierarchie hat daher dem Judenthum aus dem letzten Zeitraume seiner staatlichen Selbstständigkeit ein viel zu düsteres Denkmal hinterlassen, als daß sie, mit einem Reize versehen, irgendwo anlockend geworden wäre. In allen Jahrhunderten, welche seit dem Falle Jerusalems durch Titus verflossen, in den Jahrhunderten der gräßlichsten Leiden und Drangsale, ließ man die Bemerkung nicht fallen, daß die Makkabäer durch die Erhebung ihres Hauses zu einer königlichen Dynastie sich selbst und der Selbstständigkeit Israels den Untergang bereitet und den Todesstoß gegeben haben. Gleichwohl sagte man sich in den gemüthlichen Contemplationen über die Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft Israels von der Theokratie, von der Vereinigung des Staates mit der Religion, von der Durchdringung dieser beiden wichtigsten Kreise der Gesellschaft nicht los. Wohlan, gehen wir zur Lehrmeisterin der Menschheit, kehren wir zum Mosaismus, zu dieser Urquelle des Lichts, welches Heil und Segen der Menschheit gebracht, einmal zurück, hören wir auf seine Stimme, vernehmen wir seine Worte. Es wird uns Aufschluß über Staat und Kirche geben. Wir wollen das Wesen der Theokratie kennen lernen, um sie als (Lehr-) Rathgeberin und Wegweiserin für die moderne, an einem jähen Abhange stehende, in voller Aufregung begriffene Menschheit zu benützen.

II.

Theokratie, Gottesherrschaft, ist der seit Flavius Josephus in der Streitschrift gegen den Grammatiker Apion (II. 16) gegenüber der monarchischen, oligarchischen und demokratischen Regierungsform anderer Völker übliche und bezeichnende Ausdruck des Eigenthümlichen und Charakteristischen der religiös-staatlichen Verfassung bei dem Volke der Hebräer. Theokratie war bei allen alten Völkern die erste und älteste Verfassung (Vgl. Heeren, Ideen über die Politik u. s. w. der vornehmsten Völker der alten Welt, I. 430, II. 430, Beilage 7); in der heiligen Schrift aber, in dem durch Moses von Gott geoffenbarten und an das Volk Israel verkündeten, bei diesem in Vollzug gesetzten Gesetze, erreichte sie ihre höchste Stufe und Vollendung und unterscheidet sich in der hier erlangten Ausbildung wesentlich von allen heidnischen Theokratien. Das Eigenthümliche besteht im Allgemeinen darin, daß die religiöse und politische Sphäre des Lebens vollkommen ineinander verschmolzen sind, so daß, wenn auch nicht jedes religiöse Gesetz und jede religiöse Pflicht zugleich auch politischer Natur ist, doch umgekehrt die Uebertretung oder Nichterfüllung jeglichen Gesetzes, auch der scheinbar äußerlichsten Art, eine directe Verletzung des göttlichen Willens, Sünde ist. Von Gott und seinem heiligen Willen gehen alle Gesetze und Verordnungen aus, das ganze Leben muß vom Princip des Göttlichen, wie der Körper vom Nervenfluidum, wie der Raum von Luft durchdrungen werden; Sittlichkeit, Politik, sociales Leben, Religion müssen zu einem einigen Ganzen ineinander verwachsen, die Religion kann die Gesellschaft nicht aufgeben, ihr Reich ist allerdings auch in dieser und von dieser Welt. Der Gott, welcher dem Menschen die Moral geoffenbart, obgleich sie auch in den Tafeln des menschlichen Herzens eingegraben ist, damit er auf der Bahn der Sittlichkeit sicheren Schrittes wandle und nicht wanke, derselbe Gott hat auch die Gesetze für das staatliche und gesellschaftliche Leben in ihren Grundzügen gegeben und den Boden gezeigt, auf welchem die Menschen im gesellschaftlichen Verkehr einhergehen sollen. Der Satz: „Ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig" ist, wie die Quintessenz des Ganzen, so auch Inhalt und Zweck jeder einzelnen Bestimmung. Des Volkes Heiligung soll bewirkt werden, dies ist Gottes Wille; wird er vollzogen und heiligt sich dadurch das Volk, erfüllt es seine sittlichen, religiösen und socialen Pflichten, so heiligt es auch Gott, indem es Gottes Willen erfüllt, das Gute und Rechte zu thun und das Böse zu lassen, nicht wie man meinte, indem es dadurch factisch die Majestät und Heiligkeit des höchsten Willens anerkennt, nein! — was läge dem Allerheiligsten und Allervollkommensten daran? — sondern indem der im Ebenbilde Gottes geschaffene Mensch der Wahrheit und Wahrhaftigkeit, der Liebe und der Gerechtigkeit gerecht wird und auf diesem Wege der Glückseligkeit und Unsterblichkeit entgegen geht und seinem Nebenmenschen auf

dieser gemeinschaftlichen Bahn nicht allein nicht hinderlich, sondern sogar förderlich ist. Mendelssohn sagt: Staat und Religion sind eins, nicht verbunden, sondern eins und dasselbe. Verhältniß des Menschen gegen die Gesellschaft und Verhältniß des Menschen gegen Gott trafen auf Einem Punkte zusammen und konnten nie in Gegenstoß gerathen. Gott, der Schöpfer und Erhalter der Welt, war zugleich König und Verweser der Nation, und er ist ein einiges Wesen, das so wenig im Politischen als im Metaphysischen die mindeste Trennung oder Vielheit zuläßt. Auch hat dieser Regent keine Bedürfnisse, und heischt nichts von der Nation, als was zu ihrem Besten dient, die Glückseligkeit des Staates befördert, sowie von der andern Seite der Staat nichts fordern konnte, das den Pflichten gegen Gott zuwider, das nicht vielmehr von Gott dem Gesetzgeber und Gesetzverweser der Nation befohlen sei; daher gewann das Bürgerliche dieser Nation ein heiliges und religiöses Ansehen, und jeder Bürgerdienst war zugleich ein Gottesdienst. Mendelssohn stellte Staat und Religion in einer solchen engen und innigen Verbindung, Verschmelzung dar, daß nicht nur die Staatsgesetze im Mosaismus religiöser Natur waren, sondern auch umgekehrt die specifisch-religiösen Vorschriften, Gesetze und Anordnungen zur Politik gehörten. Gott war Oberhaupt des Staats, Gesetzgeber und Richter. Mendelssohn faßte die Theokratie im strengsten Sinne des Wortes als göttliche, absolute Monarchie, weil er sich auf eine andere Weise nicht erklären konnte, wie Uebertretungen der Religion mit weltlicher Strafe von dem Religionstribunale geahndet werden konnten, wie auf dem Gebiete der das Innere, den Menschen heiligenden, das Urtheil des Menschen, sein Gewissen, seine Ueberzeugung in Anspruch nehmenden Religion ein Strafgericht sein kann. Anders ist es im Staate, in welchem nur auf das Aeußere, anders in der Kirche, in welcher hauptsächlich auf das Innere, auf die Grundsätze, die des Menschen Thun und Lassen leiten, gesehen wird. Er nahm daher zum Begriffe einer religiösen Monarchie seine Zuflucht, in welcher jede Verletzung der Religion einen Ungehorsam gegen das Staatsoberhaupt involvirte. Der Begriff der Theokratie ist sonach von Mendelssohn auf die Spitze getrieben, mißverstanden worden. So faßte schon Michaelis die Theokratie auf, daß Gott der unmittelbare Herrscher sei, alle Staatsangelegenheiten, Krieg und Frieden u. s. w. von ihm verwaltet werden und er gleichsam den Dirigenten des Staates bilde. In neuerer Zeit zog man den Kreis der Theokratie wieder zu enge, indem man sie nicht als eine Beziehung zur Staatsverwaltung, sondern zum Menschen betrachtete. Gott herrscht über den Menschen, von ihm kommt Alles und ihm ist Alles anheimzustellen. Frankel beruft sich hierbei auf Josephus. Derselbe sagt Contra Apion, II, 16. wie folgt: „Manche haben Einem Herrscher, Andere einigen Wenigen, Andere dem Volke die Macht des Staats anvertraut. Unser Gesetzgeber sah von allen diesen Formen ab. Er stellte den Staat als Theokratie auf: Gott

ist die Herrschaft und Macht übergeben, auf ihn sollen alle hinschauen, als den Urheber alles Guten, das der ganzen Menschheit, wie dem Einzelnen zu Theil wird, und zu ihm sollen sie sich im Unglück mit ihrem Gebete wenden. Seiner Kenntniß entgeht nichts, weder was Jemand thut, noch was er in seinem Innern denkt. Er selbst ist unentstanden in ewiger Zeit, er überragt an Trefflichkeit jede menschliche Vorstellung, ist uns nur durch seine Macht bekannt, seinem Wesen nach unerforschlich." darauf beruft sich Frankel und behauptet, daß man unter Theokratie nur eine moralische Weltordnung versteht, an deren Spitze Gott steht. (Vgl. Gerichtl. Beweis 8 fg.) Das hieße aber nichts weniger, als den Geist der positiven Staats- und socialen Gesetze ignoriren, ihnen nur relative Haltung für eine gewisse Zeit, für einen gewissen Ort, für ein gewisses Volk zuerkennen und den Menschen in seinem Verhältnisse zu Gott lediglich auf die ewigen und unveränderlichen Verschiedenheiten der Moral beschränken. Die Wahrheit liegt in der Mitte. Allerdings ist nicht, wie Mendelssohn sagt, Religion zugleich Staat, so daß die Uebertretungen der Religion als Staatsverbrechen zu ahnden sind, aber umgekehrt muß der Staat in der Religion wurzeln, muß den Geist der Gesetze, Vorschriften und Anordnungen des ganzen staatlichen und socialen Lebens aus der Quelle der Religion schöpfen. Gott, der Geber und Urheber des für die ganze Dauer gültigen und dem Geiste und den Principien nach inhaltlich abgeschlossenen Gesetzes ist es, bei dem die ganze Machtfülle der religiös-staatlichen Ordnung ruht; er ist es, nach dessen Willen die Könige und Herrscher die Gesetze zum Vollzug bringen sollen; wo nur immer Menschen mit Macht und Herrschaft betraut sind, haben sie diese im Geiste und nach seinem Willen auszuüben.

Es kommt also nicht darauf an, nach welcher Form die Staatsgewalt das Staatsschiff leitet, unter welchem Namen die Regierung besteht, wenn nur der Geist der göttlichen Gesetze herrschend ist. In der mosaischen Anordnung wird für die Entscheidungen über Zweifel und Streitsachen der fungirende Priester und weltliche Richter eingesetzt (5 Mos. 6, S. 17, 18.), letzterer um die Hierarchie hintanzuhalten, ersterer, um den Geist des Gottesgesetzes zu wahren. Im ersten Jahre des Aufenthaltes in der Wüste hat Moses auf Anrathen des Jetro geeignete, vom Geiste Gottes ergriffene Männer, Aushilfsmänner für sein schwieriges Leitungsgeschäft erwählt und eingesetzt. Die siebzig Aeltesten, welche später aus sämmtlichen Stämmen ernannt worden sind, und die wir später als Centralbehörde wieder finden, waren berufen, Träger des göttlichen Geistes zu sein. Josua, der die Leitung des Volks nach Moses übernahm, erhielt durch Handauflegung die Weihe und den Beruf, nach dem göttlichen Willen zu regieren, zu diesem Zwecke sich in das Gesetz Gottes zu vertiefen, damit es ihm Richtschnur und Maßstab werde, und zugleich die Weisungen des Oberpriesters Eleasar

entgegenzunehmen. Als David die Provinzialstände einsetzte, veranstaltete er, daß die bürgerlich-politische Seite mit der religiösen auf's innigste verschmolzen sei, und setzte nämlich Männer לכל דבר אלהים ומלך für die religiösen und Staatsangelegenheiten; beide sollen nämlich ein's, von Einem Geiste durchdrungen sein. (1 Chron. 26, 32.) Dieselbe leitende Idee, dasselbe theokratische Princip, welches der König David bei seiner Organisation bestimmte, wurde auch vom Könige Jehoschafat bei seinen gemachten Einrichtungen festgehalten. Neben den eigentlichen regierenden Organen aus den Volksstämmen wurden Priester und Leviten als Mitglieder der obern Behörden eingesetzt, welche gemeinschaftlich über alle Angelegenheiten des religiös-bürgerlichen Lebens zu entscheiden hätten, nicht damit die Erbkaste der hierarchischen Function, sondern damit die des religiösen Wissens vertreten sei. Bei der Organisation des Jehoschafat wurde besondere Rücksicht auf die Geburt der Priester und Leviten genommen, denn der Hohepriester war der Präsident des obersten Collegiums, und auch in den untergeordneten Aemtern für die Provinzialorte stehen die Priester und Leviten im Vordergrund; allein Jehoschafat war weit entfernt, eine geistliche Uebermacht zu organisiren, sondern mit Rücksicht auf die Realität der Zustände und auf das practische Bedürfniß gab er denjenigen Männern das Uebergewicht, welche ein geistiges Uebergewicht hatten, persönlich geeignet waren und sich vorwiegend mit dem Gesetze beschäftigten. Sie waren also die geeigneten Männer, welche dem auf Religion gegründeten Staatsberufe am meisten und den Bedingnissen der persönlichen Eignung am ehesten entsprechen konnten; das dauerte so lange, bis sich die Zustände änderten und das Volk mündig wurde. Als Judäa wieder in Besitz genommen ward, kam von den Leviten nur eine sehr geringe Zahl aus dem Exil zurück, und die Priester kehrten nach dem Exil in die von ihren Ahnen bewohnten wenigen Städte zurück (Esra 2, 70) oder häuften sich gleich den Leviten in Jerusalem an (Nech. 11, 4, 10—19; 1 Chron. 9, 3, 10—13), so daß in den meisten Ortschaften des Landes keine von beiden ansässig waren. Um aber dem Bedürfnisse einer specifisch jüdischen Rechtspflege zu entsprechen, setzt Esra überall Richter ein, welche des jüdischen Gesetzes kundig waren. Zugleich war er eifrig bemüht, die Kenntniß und genaueste Beobachtung der mosaischen Lehre möglichst zu verbreiten, welche Bemühung er dann mit seinen Commilitonen eifrig fortsetzte.

Diese so nach Ursprung, Dasein, Ausstattung, Entwickelung, Zweck und Ziel göttlich bestimmte und geleitete Ordnung des religiös-sittlichen Lebens sollte sich verwirklichen bei einem bestimmten Volke, dem Volke Israel; dieses hatte Gott deshalb besonders ausgewählt und schon vor dem am Sinai abgeschlossenen Bunde durch große Verheißungen begnadigt und, nachdem es in harte Sclaverei gefallen war, unter Großthaten und Wundern aus Egypten herausgeführt und feierlich als sein Volk, als sein Lieblingsvolk erklärt. Die Realisirung der Theo-

kratie sollte weiterhin erfolgen auf einem bestimmten Territorium, dem Lande Kanaan, welches dem Stammvater zugleich mit seiner Auserwählung von Gott war zubeschieden worden; in strenger Abgeschlossenheit gegen alle Fremden hatte das theokratische Volk die ihm gesetzte Bestimmung zu verwirklichen. Der Tempel zu Jerusalem wurde zerstört, die Selbstständigkeit der Juden war dahin, das Judenthum hörte auf, an einen Staat geknüpft zu sein, aber das Ideal für die menschliche Gesellschaft, wie es das Judenthum vorzeichnet, lebt immer und ewig; Israel trägt es in seinen Grundzügen, in allen Staaten umher, wenn auch die Local- und Zeitfärbungen der theokratischen Institutionen verwischt sind. Die Juden bilden nirgends, wo sie als treue Anhänger des Vaterlandes leben, einen Staat im Staate, eine Gesellschaft in der Gesellschaft; sie lebten immer isolirt vom allgemeinen socialen Leben, aber nichts destoweniger sind die politischen und socialen Fragen aller Staaten in seiner Thora entschieden; sie lehrt in ihren Institutionen, wie das Religiöse und das Staatliche verschmolzen sein, wie es sich durchdringen müsse, und wie auf diese Weise die Politik dem Schiffbruche entgehen könne. Es darf die Lehre vom Leben, vom Staate und der Gesellschaft nicht unterschieden sein, es muß der Mensch als Individuum und als Glied der Gesellschaft auf dem Boden des Religiösen stehen, das ganze Leben sei Religion und die Religion enthalte das ganze Leben! Das Judenthum hat gar mannigfache Formen angenommen, es hat im grauesten Alterthume begonnen, wurzelt im frühesten Alterthume, ist aber durch den Bildungsproceß von Jahrtausenden gegangen, ohne seine eigenthümliche und standhafte Richtung aufzugeben. Aus einer Menschenmasse, aus Atomen eines Volkes und Staates wurden die Israeliten eine Nation, bildete sie Moses zu einem Staate. Alle Formen der alten Welt wurden durchgemacht, angenommen und wieder zerstört. Republik mit militärischer und endlich theokratischer Spitze (Richter, Eli und Samuel), erbliche Monarchie (Juda), Wahlmonarchie (Israel) in der ersten Periode. In der zweiten, der Zeit des zweiten Tempels, abwechselnd Statthalterschaft fremder Mächte (persische, syrische und römische Provinz), Theokratie und endlich Vereinigung theokratischer und monarchischer Gewalt in Einer Person, mit der Beschränkung unabhängiger Senate (große Versammlung und Synedrien). Mit der Zerstreuung der Juden in alle Welttheile, mit dem Verluste ihrer Selbstständigkeit und Heimat wurden sie wieder eine formlose, anorganische, atomistische Masse und betraten die politische Laufbahn von Neuem. Nun galt es, von dieser niedrigsten, untersten Stufe der Gesellschaft sich zum freien bürgerlichen Standpunkte wieder hinaufzuarbeiten. Nun wollten sie nicht mehr eine Nation, einen eigenen Staat produciren, sondern mit und an allen Völkern zur höchsten Entwicklungsstufe der menschlichen Gesellschaft hinaufstreben. Nicht ein eigenes Volk, nicht einen eigenen Staat, nicht eine besondere politische Körperschaft wollten die Juden jemals bilden, sondern von

den Völkern vollgültige Aufnahme in ihre Gesellschaft und somit Theilnahme am allgemeinen gesellschaftlichen Verband erlangen; aber dieser gesellschaftliche Verband soll sich an seinen, des Juden, heiligsten Institutionen, an dem Geiste seiner Thora, an der Quelle seines Buches aller Bücher aufbauen, festigen, kräftigen und stärken und sich vor Sturz und Verfall wahren. Nicht Vernunft und Verstand können die menschliche Gesellschaft begründen und beglücken: die nehmen die Richtung hinab in das Irdische, auf das Sinnlich=Bequeme, Nützliche und Angenehme; der Mensch ist das klügste, aber auch das furchtbarste unter den Thieren. Was der Mensch viele Jahrhunderte hindurch für das Wohl der menschlichen Gesellschaft geschaffen, für das politische Leben gegründet, bleibt unvollkommen und hinfällig wie alles Irdische, wenn er nicht die Offenbarung befragt. Erst durch die Offenbarung, durch die Kundgebungen der Gottheit tritt der Geist des Sterblichen in die Reihe gerechter und weiser Gesetzgeber, wird ihm der Schöpfer der Unendlichkeit zum Rathgeber, die ganze menschliche Gesellschaft zur Heimat und was er im Staate und für den Staat wirkt, ist nicht auf eine Spanne Zeit, nicht auf Jahrzehnte, nicht auf Jahrhunderte, sondern für ein endloses Dasein berechnet. Die Religion zeigt die enge Verknüpfung der Menschheit untereinander und mit der Gottheit. Nicht Kirche und Staat, aber Religion und Staat müssen ein's sein, die Lehren und Vorschriften der Religion müssen die belebende verherrlichende, innere Sonne der politischen Welt sein, dasjenige, was die bürgerlichen Vereine vergöttlicht und ihnen ihre wahre Bestimmung Kraft und unwandelbare Richtung gibt. Wohlan! laßt uns hören, was die Lehrmeisterin der Menschheit, die Führerin der Erdbewohner, aus der so vieles in die Menschheit übergegangen ist und immerfort übergeht, der menschlichen Gesellschaft anräth zur Organisation des socialen Lebens! Vielleicht ist die Politik glücklich, die es nicht verschmäht, welche auch die Moral und die Heiligung des Individuums als ewigen Maßstab, als ewige Richtschnur in die Welt eingeführt.

Die Grundgliederungen des Gesellschaftsorganismus bilden die Familie, der Staat und die Religionsgesellschaft. Die primitivste Socialform ist ohne Zweifel die Familie, die eheliche oder häusliche Gesellschaft; sie hängt mit der Natur des menschlichen Daseins auf's engste zusammen, ist die Quelle der Gesellschaftserhaltung und die Pflanzstätte aller humanen Bildung. Die eheliche Gesellschaft entwickelt sich aus dem Geschlechtsgegensatze; aber der Geschlechtstrieb für sich stiftet noch nicht schlechthin eine dauernde Vereinigung; nur durch seine sittliche Veredlung, durch eine höhere Lebensweise wird er dies. Die Naturliebe, verklärt im Element des Geistes, der freien Selbstbestimmung und gesteigert dadurch zur persönlichen Wechseldahingabe, vollzogen vor Gottes Angesicht, nach seinem heiligen Willen und unter seinem segnenden Schutze, wird sittliche, religiös geweihte Liebe. Wie das eheliche Verhältniß zu ihrer Ur= und Durch=

bildung eine religiös sittliche Potenz im Menschen voraussetzt, dient es seinerseits hinwieder zur lebendigen Entwickelung derselben. Die Familie wird in der heiligen Schrift als Grundlage und Asyl der Sitte und Religion dargestellt, als Hüterin der einen durch Zucht und Ehrbarkeit, als Priesterin der andern durch steten frommen Aufblick zu dem, dessen gemeinschaftliche Liebe das innigste Band der Herzen knüpft. Erst der Zuwachs des Kindersegens begründet das eigentliche Familienleben. Diese Himmelsgabe, mit der unzertrennlichen Aufgabe der Erziehung, läßt die Liebe in zwei neuen Gestalten auftauchen, als älterliche und kindliche Liebe, und indem sie das ursprüngliche Verhältniß ehelicher Gemeinschaft inhaltvoller macht, befestigt sie es zugleich noch mehr und bringt in der Uneigennützigkeit und Lebendigkeit der Kinderliebe den Keim allgemeiner Menschenliebe zur Reife. Die Liebe der Eltern zu ihren Kindern ist der Boden, worauf die zartesten Gefühle, die aufopferungsvollsten Thaten sprossen; solche Blüten, einmal entfaltet, tragen auch nach außen hin ihre Früchte. Noch enger und beziehungsreicher wird das Leben und Weben im Familienkreise durch das Geschwisterverhältniß. So schlägt im Familienleben der erste warme Herzschlag eines großen Gesellschaftslebens. Mit der Ehe beginnt die heilige Schrift, schreitet zum Familienleben fort, auf welchem sich die Stämme und die Gemeinden erbauen. Aber auch in anderer Hinsicht schließt das Familienleben die socialen Anfänge in sich. Der Besitz hört in der Familie auf, abstractes Eigenthum zu sein, er tritt aus seiner Vereinzelung heraus und wird ein Gemeingut. Indem er nicht mehr von der Eigensucht erworben und bewahrt wird, sondern von der Fürsorge für andere, versittlicht er sich. Mit dem Familienvermögen erhält die sociale Eigenthumsvertheilung ihre Consistenz, weil die Familie als genannte Person Subject der Vererbung ist. Jedes Familienglied hat ein Recht an das gemeinsame Vermögen, über welches dem Familienhaupte die Verwaltung und Disposition zusteht. Die Kinder sind nicht wie Mann und Frau unablösbare Zweige der Familie: mit ihrer Volljährigkeit können sie aus der Stammfamilie ausscheiden und im Besitz eines eignen Vermögens neue Familien bilden. Hier ist der Ausgangspunkt für zwei Arten socialer Gestaltung von der weitgreifendsten Bedeutung: es sind dies das nationale Leben und die bürgerliche Gesellschaft. An der Grenze der Familie, die ihrer Substanz nach auf unmittelbarer natürlicher Zuneigung beruht, breitet sich das Gebiet freier von Naturverhältnissen unabhängiger Zuneigung aus; es bildet sich der Verkehr zwischen Einzelpersonen auf der allgemein menschlichen Grundlage in freier, willkürlicher Gesellung. Andererseits wuchs, nach der Darstellung der heiligen Schrift, aus der einen Familie eine Mehrheit von Familien heraus, die aber im Bewußtsein des gemeinschaftlichen natürlichen Ursprunges verbunden bleiben und sich als ein Zusammengehöriges fortan fühlen und zu behaupten suchen. Der eigenthümliche Geist, die besondere Lebens-

anschauung und Lebensordnung der Urfamilie pflanzt sich in der Reihenfolge der aus ihr hervorgehenden Familien fort, die mit dem mehr oder minder bewußten Innewerden dieser Eigenthümlichkeit sich anderen Familiencomplexen oder Stämmen gegenüber in sich abschließen und consolidiren. So entwickelte sich die Nationalität, die auf der Gemeinschaft nicht blos des Blutes, sondern auch des Geistes beruht. Die Naturbasis einer Nation liegt in der Blutsverwandtschaft, die sittliche Grundlage ist aber ein ebenso wesentliches Element und besteht in der Einheit des Geistes, der ganzen Denk- und Sinnesweise, woraus sich von selbst die Spracheinheit bildet. Diese ist denn auch der feststehende Kreis, worin sich die neuen Familienbildungen bewegen. So bestehen die charakteristischen Merkmale des Volksbegriffes darin, ein lebendiges Natur- und Cultusganzes zu sein. Die Nationalgeister sind die Träger der Cultur; sie stehen sich als Persönlichkeiten gegenüber, wovon jede mit einer eigenthümlichen Aufgabe sowie mit den entsprechenden Anlagen in die Weltgeschichte eintritt, darin ihr Tagewerk zu vollbringen. Es ist nun nichts natürlicher, als daß der Staat, den wir unter den socialen Grundformen an zweite Stelle setzen, sich aus dem Volksgeiste herausbilde und mit ihm auf die innigste organische Weise verwachse. Der jüdische Stamm erhielt als Nation die Aufgabe und das Tagewerk, hinauszugehen in alle Welt und den Völkerbrüdern und den Brudervölkern vom Reiche Gottes auf Erden zu verkünden, die seligmachenden, ewigen, göttlichen Wahrheiten zu verbreiten, allen Sterblichen den einig einzigen, lebendigen Gott zu lehren, als dem Herrn des Weltalls, als ihren Vater; ihnen die Ewigkeit und Seligkeit als ihr Ziel zu zeigen, die Heiligung, die Bekämpfung der Sinnlichkeit und Leidenschaft, die Liebe, das Vollkommenwerden durch gottgefällige, menschenfreundliche Thaten und Gesinnungen als die wahre Bestimmung zu lehren, daß Liebe und Heiligkeit die Grundbedingungen eines glücklichen Familienlebens auch das staatliche Leben durchdringen müssen; daß die Familie, die Urform des socialen Lebens, das Vorbild für das höhere sociale Leben sein müsse. Der Staat ist eine völlig selbstständige, auf sich selbst ruhende Gestaltung, hat als solcher keine andere Voraussetzung als die Idee der Gerechtigkeit, deren Verwirklichung er ist; was aber Gerechtigkeit ist, sagt ihm die Offenbarung, welche ihm den Staat unter dem Bilde einer Familie, welche ihm die Menschenfamilien als von Einem Menschenpaare abstammend darstellt und die Gerchtigkeit, welche angeweht ist vom Geiste der Liebe, und Heiligkeit aufträgt. Der Staat ist wie die Ehe ein sittliches Institut und gehört dem universellen Kreise der Menschheit an, er tritt überall mit sittlicher Nothwendigkeit hervor, wo menschliches Leben blüht, dessen gesellschaftliche Entwicklung ohne das von der Offenbarung festgesetzte suum cuique nicht zum Heile der Menschheit eintreten kann. Die äußere Voraussetzung der staatlichen Gestaltung ist der Wechselverkehr der Menschen, das Zusammen-

leben derselben in wechselseitigen, geselligen Verhältnissen; die innere Grundlage ruht in der Willensbestimmung des Menschen, jeglichem das seinige zu gewähren, Unrecht zu meiden und Recht zu üben. Auf diesen Grundlagen erbaut sich im Gebiete des socialen Lebens ein Rechtszustand, es entsteht die sociale Lebensordnung und zu deren Wahrung und Schirmung eine angemessene äußere Veranstaltung, mit den entsprechenden Mitteln und Gewalten ausgerüstet. Der Substanz nach ist der Staat schon in der Familie vorhanden, sofern nämlich die Liebe die Gerechtigkeit als ihre negative Seite an sich hat. Die das Familienleben beseelende Liebe läßt keinem Familienglied Unrecht geschehen, noch sein Recht irgendwo verletzen. Dies ist im Familienleben so sehr das Sichvonselbstverstehende, daß es unter den charakteristischen Merkmalen gar nicht zählt. Es liegt in der Natur der Liebe, des Wohlwollens, sogar das eigene Recht, dem andern zu opfern, weit entfernt, das seinige zu verletzen, im Schoße der Liebe fürchtet niemand für sein Recht, es verschwindet jedes Sonderinteresse, und alle Wechselverhältnisse ruhen auf dem innigsten, hingebungsvollsten Vertrauen, bei dem die kalt und scharf abgrenzende Rechtsfrage gar nicht aufzukommen vermag. Aber wo die Familieneinigkeit aufhört und das Gebiet freier Wechselverhältnisse anhebt, da muß die Idee der Gerechtigkeit die Herrschaft übernehmen und anordnen, daß dasjenige, was in der Familie ist und besteht, ohne äußere Nöthigung auch im Staate realisirt werde. Was es hier zu überwinden gilt, ist, wie auf dem Standpunkte der Familie, die Selbstsucht, der Egoismus; aber es tritt an die Stelle des dort waltenden Wohlwollens ein anderes Princip ein, die Rechtsforderung. In diesem Gebiete handelt es sich allerdings nicht darum, das wechselseitige Wohlwollen zu pflegen, sondern nur darum, einerseits die Ausbrüche selbstischer Begierden zu dämmen, andererseits die voluntas suum cuique tribuendi constant zu machen und fort und fort zu bethätigen. Aber dieses suum cuique setzte die Offenbarung in ihren Grundelementen fest und beseelt es mit den Förderungen der Liebe und Heiligkeit, wenn diese Liebe und Heiligkeit auch nicht die Herzen durchdringt: die Anerkennung des Gerechten in den Wechselverhältnissen des socialen Lebens ist das ideale Princip des Staates; aber Gottes lebendiger Rechtswille ist zugleich der Boden, worin die reale Wurzel des Staates ruht.

1. Das menschliche suum cuique verträgt sich recht gut mit dem egyptischen Kastensystem; mit der Geldaristokratie, die in der phönizischen Verfassung herrschend war und noch immer in den industriellen und Handelsstaaten zum Vorschein kommt; mit der Aristokratie, welche in Griechenland das Staatsruder führte und in der römischen Republik den Patriziern das Uebergewicht gab, mit der Lehensverfassung und Leibeigenschaft, sowie mit der Hierarchie des germanischen Staats; endlich mit jener Bevorzugung der Begüterten, die nach Verhältniß der Abgaben auch Antheil an der Staatsgewalt haben. Die Offenbarung aber ver-

kündete, so wie im Schooße der Familie alle Mitglieder das gleiche Recht haben, so auch im Staate: „Ein Gesetz und Ein Recht soll allein sein." Die mosaische Gesetzgebung kennt daher keine Aristokratie, weder Geburts-, noch Verdienst-, noch Besitzesadel, sie kennt keinen eximirten Gerichtsstand und der Priester mußte vom Altar hinweggenommen werden, sie kennt keine Steuerfreiheit; sie kennt keine Classificirung der Bürger, keinen vorbehaltenen Antheil an der Administration, sowie keine Verweigerung dieses Antheils für eine bestimmte Classe; sie kennt keine bürgerliche Zurücksetzung des Fremden, denn alle Menschenkinder sind wie Glieder einer Familie. Jeder Mensch, sagt R. Akiba, trägt das himmlische Gepräge und Ebenbild auf seinem Angesichte. „Das ist das Buch von der Entstehung der Menschen: Mann und Weib schuf er sie," ist der Grundsatz im socialen Leben, denn dieser Vers sagt uns, daß alle Völker Aeste eines Menschenstammes, verschiedenfarbig glänzende Edelsteine Einer Schöpfungskrone sind; nur in diesem warmen Sonnenstrahl der gemeinschaftlichen Abstammung kann sich die Knospe der Gleichheit aller Menschen entfalten. Selbst der Ger toschab, welcher nach der Erklärung unserer Weisen nur sieben Vorschriften zu beobachten, Götzendienst, Gotteslästerung, Raub, Mord, Unzucht und Rohheit, Ungerechtigkeit und Gewaltthätigkeit zu meiden hat, soll in bürgerlicher Beziehung völlig gleichgestellt sein; ja es soll Niemand, der sich niedergelassen im Lande, gezwungen werden, sich beschneiden und in den israelitischen Bund aufnehmen zu lassen, wenn er nur den sieben Cardinaltugenden Genüge leistet, wenn ihm nur Gott und der göttliche Name, die Familien, Leben, Eigenthum und die Gerechtigkeit heilig sind. Die Aemoräer R. Jochanan und Resch Lakisch verboten sogar dem Andersgläubigen, sich noch andern jüdischen Religionsgesetzen zu unterziehen, z. B. den Sabbat zu feiern, oder sich mit der Thora zu beschäftigen; entweder meinten sie, mag er sich ganz dem Judenthume zuwenden oder, wenn er dies nicht will, bei seiner Religion verharren, obgleich der Tanai R. Meir dieser Meinung nicht war und behauptete, daß ein Heide, der sich mit der Gotteslehre beschäftigt, dem Hohenpriester gleich zu achten sei, wonach auch Maimuni schreibt: Jeder Erdensohn, den Geist, Einsicht und Erkenntniß Gott nähern, daß er ihm dienet, ihn verehrt und anbetet und nach dessen Willen seinen Lebenswandel einrichtet, ist heilig im höchsten Grade; sein Antheil und Erbe bleibt Gott in aller Ewigkeit. (Synhed. 59; Maim., Schmita Wejobel 1313.)

So ist die Gleichheit aller Menschen, die Gleichheit vor dem Gesetze die strahlende Sonne, welche das mosaische Gesetz am Himmel des socialen Lebens anzündete, denn „einen Strahl von Gottes Licht ist eines Menschen Angesicht." Während der Geschichte des zweimaligen jüdischen Staatenlebens wußte man nichts von jenen finstern und schrecklichen Tagen, da man Menschen von verschiedener Religion um der Religion Willen zurücksetzt, verfolgt; nie gab es im

Staate ein solches verwildertes trauriges Zeitalter, da man im Namen der Religion Wahrheit, Menschlichkeit und Tugend mit Füßen trat. Zwar berichtet Josephus Flavius, daß Johann Hirkan die Idumäer zur Beschneidung gezwungen und diese zur Bedingung der Aufnahme in den bürgerlichen Verband gemacht hat; allein eben um dieser Seltenheit willen bezweifelt die Kritik mit Recht die Wahrheit und Echtheit dieses Factums. Gott manifestirt sich als den Besitzer des Landes, des Grundes und Bodens: „mein ist die ganze Erde;" die Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit der Religion auf Gottes Erde läßt Gott selbst zu, geschieht ja nach dem Willen Gottes und Gott befahl, daß jeder Mensch ohne Rücksicht auf seinen Glauben, ohne Ansehung seiner Meinungen gleich berechtigt sei, sobald er Gott fürchtet und recht thut.

2. Das suum cuique weist auf Erden Jedem seine Arbeit, sein Tagewerk, seinen Stand an, dem einen in der Hütte, dem andern auf goldenem Sessel; das Leben trägt nicht allen gleiche Früchte, daher giebt es Throne und Bettelstäbe, Paläste und Hütten, Würden und Bürden; allein wie oft haben sich nicht die Aermern gegen die Reichen empört und eine Gemeinschaft der Güter oder doch gleiches Recht verlangt. Proudhon sagte geradezu: „Eigenthum ist Diebstahl." Sie begehrten das Unmögliche und brachten sich nebst tausend Unschuldigen in namenloses Elend. Denn gesetzt, daß man auch einmal versuchen wollte, den gesammten Reichthum eines Landes auf das gewissenhafteste zu vertheilen unter alle Einwohner, daß Jeder gleichviel davon empfinge, was müßte in kurzer Zeit daraus erfolgen? Abgerechnet, daß nur einer weniger Neigung hätte, dem andern zu dienen, daß die Wohlhabenden ohne ihr Verschulden um das gerechte Eigenthum gebracht, die Aermern ohne ihr Verdienst bereichert worden wären, würde diese Gleichheit des Besitzes sehr schnell wieder verloren gehen. Denn der eine ist sparsamer, der andere verschwenderischer; der eine ist klüger, der andere unwissender; der eine arbeitsamer, der andere träger. Jeder würde nach seiner Art eifrigst beitragen, die Ungleichheit der Güter zurückzuführen, und bald ständen wieder Reiche neben Armen, Herren neben Dienern. Die mosaische Institution wollte nach keiner Seite hin eine Chimäre, sie empfahl daher nur Vermeidung des Reichthums und der Armuth. In dem hebräischen Staate war durch die mosaische Gesetzgebung der Armuth soviel wie möglich vorgebeugt und, soweit sie nicht ganz verhindert werden konnte, für die Armen ebenso rücksichtsvoll als zweckmäßig gesorgt, so daß der Müssiggang nicht befördert wurde und es einen Bettlerstand gar nicht gab. Die Gesetze über die ursprüngliche Vertheilung des Landes an die einzelnen Stämme und deren Familien und über die Unveräußerlichkeit des so erhaltenen Grundeigenthums hatten die Folge, wovon er sich ernähren konnte. Kam er in seine Wirthschaft zurück, so war es dem Reichen zur Pflicht gemacht, ihm durch ein unverzinsliches Darlehen wieder aufzuhelfen. Wenn aber dieses nicht gelingen wollte, und

er sich genöthigt sah, sein Grundeigenthum zu verkaufen, so konnte dieses nur auf eine gewisse Zeit geschehen, und der neue Besitzer mußte es ihm zu jeder Zeit wieder zurückgeben, wenn er oder ein Verwandter es für ihn einlösen wollte. War er arbeitsfähig, so konnte er sich unterdessen, gleichfalls nur auf eine gewisse Zeit, mit Weib und Kind an einen Reichen verkaufen, d. h. bei ihm in Dienst treten, sowohl um seinen Lebensunterhalt, als auch den Einlösungspreis für sein Grundstück zu verdienen. Das Gesetz schrieb dem Herrn vor, einen Hebräer, der sich an ihn verkaufte, nicht als Sclaven, sondern als Taglöhner zu behandeln; er verlor dabei seine bürgerlichen Rechte nicht und konnte sich Eigenthum erwerben (3 Mos. 25, 26), und im nächsten Sabbatjahr, welches alle sieben Jahre fiel, mußte er wieder mit den Seinigen frei entlassen werden. Konnte er aber bei alledem sein Grundstück nicht wieder einlösen, so mußte es ihm oder seinen Erben im nächsten Jubeljahr, welches alle fünfzig Jahre fiel, frei zurückgestellt werden; denn in diesem Jahre fand eine allgemeine Wiedereinsetzung eines jeden Hebräers in sein Besitzthum (sowohl Acker als Haus, wenn letzteres in einem Dorfe lag), welches er etwa während jenes Zeitraumes hatte veräußern müssen, ohne Ersatz und folglich eine allgemeine Vermögensausgleichung, respective Aufhebung der Armuth statt. Den übrigen Armen aber, welche nicht in den Dienst eines andern treten konnten, ewährte das Gesetz folgende vier Privilegien: 1. Für sich das Getreide abzuschneiden, welches in den Winkeln oder an den Furchen des Ackers stand; 2. die Nachlese zu halten sowohl auf den Aeckern, als in den Weinbergen und Obstgärten, wobei es dem Eigenthümer verboten war, dem hängengebliebenen Obste nachzuspüren, ja selbst eine vergessene Garbe nachzuholen; 3. den dritten Zehnten zu erhalten, d. h. denjenigen, welchen jedes dritte Jahr, mit Ausschluß des Sabbatjahres, nach Entrichtung des ständigen Zehntes für die Priester und Leviten, von dem Eigenthümer von dem Rest seines Jahreserträgnisses an Früchten und Vieh in der Weise entrichtet wurde, daß er ihn zu einem Gastmahl zu verwenden hatte; wozu er die Armen seines Landes einladen mußte; 4. das ganze Erträgniß des Sabbatjahres mit dem Eigenthümer zu theilen. Das Sabbatjahr bestand darin, daß jedes siebente Jahr der Boden ruhen sollte; er durfte daher weder bebaut noch besäet, noch der Weinstock beschnitten werden; und Alles, was darin von selbst wuchs auf dem Felde, in den Gärten, an den Obstbäumen, in den Weinbergen, war Gemeingut für den Armen wie für den Reichen. Außerdem war die Privatwohlthätigkeit oder das Almosen empfohlen und von den Propheten nachdrücklich eingeschärft. Im Tempel zu Jerusalem fand sich eine besondere Halle, in welcher man unbemerkt Gaben hineinlegte, damit verschämte Arme sie ebenso unbemerkt dort abholen konnten. Die Rabbinen nennen die Erhaltung der Armen zedaka, Pflicht. So hatte der Mosaismus Präventiv- und Palliativmittel gegeben, um weder den Massenreichthum, noch die Massenarmuth aufkommen zu lassen.

3. Das suum cuique kann man recht gut mit dem Sclaventhume in Einklang und Harmonie bringen, die freiesten Staaten können für die Integrität des Sclaventhums mit Gut und Blut einstehen. Der Mosaismus verharrt in aller Strenge und Consequenz auf dem persönlichen Rechte des Individuums. Das Gesetz anerkennt wie die geistig-sittliche, so auch die rechtliche Freiheit des Einzelnen; keine Persönlichkeit darf zur Sache herabgewürdigt, kein Angehöriger des Volks zum Sclaven gemacht werden. „Meine Knechte sind alle," spricht Gott, „die ich ausgeführt habe aus dem Lande Egypten; sie dürfen sich nicht verkaufen, wie man Sclaven verkauft." Ist daher ein Israelit durch zufällige Verwickelung des Lebens seiner Freiheit verlustig geworden, so hat dieses ungesetzliche Verhältniß wieder aufzuhören. Nach der Tradition konnte ein Hebräer vom Gericht öffentlich nur zu dem Ende verkauft werden, damit er soviel erwerbe, um den von ihm verübten Diebstahl ersetzen zu können; der Hebräer konnte sich selbst aber nur in der äußersten Dürftigkeit veräußern, um sich vor dem Hungertode zu schützen, was bei den bestehenden Instituten der Wohlthätigkeit selten oder gar nicht der Fall sein konnte. (Torat K. P. Beh.) Vom Strafgericht durfte ein Hebräer nur an seinen Glaubensgenossen, aber nicht an einen Nichtjuden verkauft werden, offenbar, weil im Alterthum bei den Nichtjuden der Sclave nicht mehr als Mensch, sondern rein als Sache galt. (Arist., De republ. I. 1—7.) Auch aus Noth durfte sich kein Hebräer an einen Nichtjuden verkaufen; hatte er es aber dennoch gethan, so ließ man ihn gewähren (Sifre, ibid.); aber es bleibt immer ein verdienstliches Werk, ihn loszukaufen. Der Verkauf durch das Strafgericht oder aus Noth durfte nicht auf öffentlichem Markte nach damaliger, die Menschenwürde verletzender Versteigerungsweise, sondern ohne alle Publicität, soviel als möglich achtungsvoll, mit Respect vor der Menschenwürde geschehen (ibid.) Der Herr darf den gekauften Sclaven nicht sclavisch behandeln, er soll seine Kräfte nicht unnütz vergeuden, er soll ihn nicht arbeiten lassen, damit er nur arbeite, ohne Rücksicht auf das, was er arbeite (ibid.); er verwende ihn nicht zu niedrigen, im Sclaventhum üblichen Dienstleistungen, und richte ihn zu keiner neuen Beschäftigung ab, zu der er nicht schon von früher geeignet war; der Sclave darf keine schlechtere Kost und kein schlechteres Lager als der Herr haben; an des Herrn Tafel nehme er theil und ruhe wie er auf weichem Lager; das Benehmen des Herrn gegen den Sclaven sei ein brüderliches; wer ihn kauft, kauft sich einen Herrn. (Kiduschin 20.) Aus den andern Völkern um sich her durften sie Sclaven kaufen, diese vererben und auf ewig als solche behalten. Diese Verordnung scheint auf den ersten Anblick das Gepräge des starren Particularismus zu tragen und des höhern social-religiösen Charakters zu ermangeln. Das Bewußtsein des Vorzugs und der hohen Würde gegenüber andern Völkern sollte allerdings bei dem alten hebräischen Volke lebendig erhalten werden, dies verlangte die pädagogische Seite des Gesetzes;

allein der Begriff des Sclaven im Sinne des Gesetzes ist ein ganz anderer, als er im übrigen Alterthume festgehalten wurde. Das Gesetz trägt an seiner Spitze die Lehre von dem Einen Gott, der der Gott aller Völker ist, es anerkennt im Sclaven die Menschenwürde und respectirt ihn als solchen, der frei sein kann; Israel, an seine Knechtschaft in Egypten erinnernd, empfiehlt es ihm Milde gegen den Sclaven (Deut. 24, 18.); Verletzung oder Verstümmlung bringt dem Unfreien die Freiheit (Exod. 21, 26, 27); Tödtung desselben wird bestraft (ibid. 20.) Der Sclave, der auf dem Boden des jüdischen Staates Zuflucht sucht, darf seinem Herrn nicht ausgeliefert werden. (Deut. 23, 15, 16.) Von R. Jochanan, welcher im 3. Jahrhundert in Palästina lehrte, wird erzählt, daß er von den besten Speisen und Getränken seinem heidnischen Sclaven gab. (jer. M. K. 6.) Ein gewisser Abahu hatte seinem Sclaven von jeder Speise gegeben, die er selbst genoß; zum Lohne dafür besuchte ihn Elijahu. (B. K. 61.) Beachtenswerth sind die Worte Maimunis (Von den Sclaven, Ende): Frömmigkeit und Vernunft erheischen, daß man barmherzig und gerecht sei, kein schweres Joch auf den Sclaven lege, ihn nicht plage, daß man ihn an seiner Tafel theilnehmen lasse. So haben es unsere alten Weisen gethan, ja sie haben nicht nur den Sclaven, sondern auch den Hausthieren Nahrung gegeben, ehe sie sich selbst nährten; heißt es doch: Wie die Diener zu ihrem Herren, so blicken wir zu unserem Gotte auf. Er schätze ihn nicht geringe, weder durch Mienen noch durch Worte; nur des Sclaven Kräfte gehören dem Herrn, aber nicht dessen Würde; er herrsche ihn nicht an, fahre nicht auf gegen ihn, sondern rede ihn gelassen und höre ihn geduldig an. So rühmt Job von sich: Habe ich jemals das Recht meines Sclaven oder meiner Magd gering geachtet? Mein Schöpfer ist ja auch ihr Schöpfer; er hat uns Alle im Mutterleibe gebildet. Grausamkeit und Härte findet man bei den Heiden, aber die Nachkommen Abrahams, denen sich Gott geoffenbart und weise und gerechte Gesetze gab, sind nachsichtig und schonend. Wie Gott barmherzig ist, so müssen auch wir barmherzig sein; wer sich erbarmt, dessen erbarmt sich Gott wieder, wie geschrieben steht: „Er wird dir Barmherzigkeit geben, wird sich deiner erbarmen und dich vermehren." Maimuni, der in den Geist des Gesetzes eindringt, verlangt, daß die persönliche Würde auch des heidnischen Sclaven geachtet werde. Sichern kann der Herr seine Rechte, aber sanft und mit Geduld, denn die Menschen sind alle Gottes Knechte, die von ihrem Herrn Schonung und Duldung verlangen. Er, der Richter aller Welten, wird dem Menschen vergelten, was er dem geringsten seiner Brüder gethan.

Der Mosaismus verlangt auch, daß der ganze Siebentheil des Sclavenlebens von aller Arbeit und Last befreit sei, und dieser Siebentheil falle auf den Sabbat, auf den heiligen, geweihten Tag, um auch den heidnischen Sclaven nicht zur nimmer rastenden Maschine herabzuwürdigen, um ihm das Beispiel

echter Religiosität zu geben und bei ihm für Unterhaltung religiöser Gesinnungen zu sorgen. Wenn der Sclave den Israeliten mit Ehrfurcht von den göttlichen Dingen zu den Seinen reden hörte, ihn mit Ehrfurcht im Kreise der Seinen zu Gott beten sah; wenn er sah, wie in seinen Worten und Mienen der Geist einer Alles mit Würde und Liebe umfassenden Religion sich verkündete, dann konnte der Untergebene unvermerkt, gleichsam unwillkürlich seinem Beispiele folgen; denn das, was Vorgesetzte thun, wirkt mit unwiderstehlicher Macht auf Diejenigen zurück, welche da sind zum Gehorsam. Du hast keinen Sclaven mehr, du hast einen Bruder, einen Menschen mit persönlicher Würde, der in der Stille seine Hände zu Gott emporfoltet und für dich betet. Die Achtung vor der persönlichen Würde des Menschen zeigt sich auch in der mosaischen Strafgesetzgebung. Sie kennt z. B. keine Steigerung der Strafe wegen Wiederholungsfällen, keine Peinigungen und Torturen bei der Untersuchung, keine vorläufigen Qualen und Martern bei der Todesstrafe, und schreibt ausdrücklich vor, daß nicht statt der Eltern die Kinder, oder statt der Kinder die Eltern bestraft werden sollen.

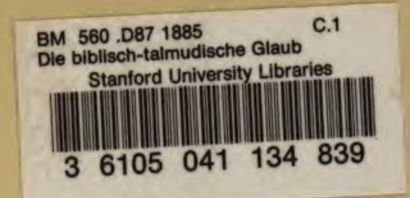
Die mosaische Verfassung hat allerdings nach dem Erlöschen des jüdischen Staatslebens in Kanaan keine bindende Kraft mehr, Erlaß- und Sabbatjahr u. s. w. haben längst ihre Geltung verloren, ohne jüdisches Staatsleben in Kanaan hat die mosaische Verfassung keine Bedeutung. Auch haben die jüdischen Staaten nach der Zerstörung des Tempels unter dem Scepter der Chaganen in Chazarien und der jüdischen Machthaber in Arabien nicht im Entferntesten daran gedacht, die mosaische Verfassung in ihrem Reiche einzuführen, aber der Geist der mosaischen socialen Institutionen ist darum nicht erloschen. Reiche dieser Welt sind verschwunden, Kronen sanken in den Staub, aber das jüdische Reich, d. i. der Geist der Wahrheit, Gerechtigkeit und Vollkommenheit, wurde nimmer ein Raub der Zeiten. In alle Himmelsstriche, nach allen Enden und Ecken der Welt wurde Israel zerstreut und überall trug es mit sich das Licht der Wahrheit, das mit seinen Strahlen erwärmt, erleuchtet und beglückt, überall trug es mit sich seines Reiches Herrlichkeit. Das Christenthum hat in seiner Ursprünglichkeit das Judenthum nicht negirt, und wenn es sich auch später von der Beobachtung äußerlicher Gebräuche und kirchlicher Ceremonien, als nicht zur Glückseligkeit führend, lossagte: die Gnade und die Wahrheit, das Heilige und Vollkommene des Mosaismus, als das wahrhaft Göttliche, hat es nicht aufgegeben. So ist die ganze Sittenlehre des Judenthums ewig und unabänderlich, vollkommen und ohne Mangel. „Du sollst Gott lieben . . . und deinen Nächsten, wie dich selbst.“ (Matth. 22, 37. 38.) der höchste Grundsatz der Pflichtenlehre, steht wörtlich 3. Moses, 19, 18. Das Gebot der Feindesliebe, der glänzendste Lichtpunkt der neutestamentlichen Lehre, steht Sprichw. 25, 21, 22. Barmherzigkeit und Wohl-

thätigkeit sind im Mosaismus Pflichtgebote. Johann David Friedrich Schotli Pfarrer zu Köstritz, ließ 1822 folgende Worte drucken: „Das ist die echte M ral, die zu ihren Satzungen wie Moses den einzigen Grund hinzufügte: denn i bin der Herr euer Gott, ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig.“ Die Her lichkeit des Familienlebens, die Wahl des ehelichen Lebens, die ehelichen Ges und Vorschriften haben den Mosaismus zur Quelle und Norm; und so kan auch der Geist des Socialismus, der in den mosaischen Ceremonialgesetzen lieg nicht verschmäht, nicht annullirt werden. Auch das Judenthum hat eine Meng von äußerlichen Vorschriften aufgeben müssen, aber nicht die in ihnen liegen Lehre, die in ihnen liegende Religion, die in ihnen liegende ewige Wahrheit Das Aeußere, die irdische Hülle ist geschwunden, aber nicht die innere Seele; das Aeußere, das Sichtbare ist nicht mehr vorhanden, aber nicht das innere Unsichtbare. Nachdem der jüdische Staat zerstört war, die Juden aufhörten ein selbstständiges Volk zu sein, dachte man über die Ursachen dieses Sturzes nach. Man gab die Schuld nicht der Verletzung äußerer Ceremonien, sondern der verfehlten Mission der Juden. Manche meinten, Israel, das berufen war, Moral und Tugend zur Erweiterung des Reiches Gottes auf Erden allen Völkern zu lehren, habe selbst die Grundlage aller Tugend, welche zur Gottähnlichkeit führe, zerstört. „Wegen Mord, Unzucht, wegen Haß, Lieblosigkeit und Verfolgung wurde Jerusalem zerstört.“ Andere wieder hoben die socialen, staatlichen und politischen Sünden hervor. „Wegen Verletzung des Sabbats, der Schemita- und Jubeljahre wurde Jerusalem zerstört.“ In diesen irdischen, äußern Vorschriften liegt die ewige, sociale, die Welt beglückende und beruhigende Idee der möglichsten Gleichheit, und Samuel sagt es ausdrücklich: Der Messias wird nicht eher kommen, als bis Schuldenwesen und Pauperismus ein Ende haben werden. (Sabbat 154.) Es ist also falsch, wenn man den ökonomischen Grundsatz der Theilung der Arbeit auch auf die Kirche und den Staat anwenden will, wenn man sagt: die Kirche möge sich mit der Erbauung der Seelen befassen und der Staat soll der Gerant der Gesellschaftsinteressen bleiben, dann wird auch kein Conflict entstehen. Nein, auch die Kirche hat über die Gesellschaftsinteressen zu entscheiden, aber im Geiste der Offenbarung, des Königs aller Welten; wahr ist Alles, was er gebeut, voll Weisheit, Kraft und Herrlichkeit; sie hat zu entscheiden nicht als Kirche, nicht als Kirchenpolizei, sondern als Lehrerin. Die Idee des socialen Lebens liegt aber im Mosaismus, er will „die freie Kirche im freien Staate.“

Druck von J. St. v. Hirschfeld in Wien.







DATE DUE			

